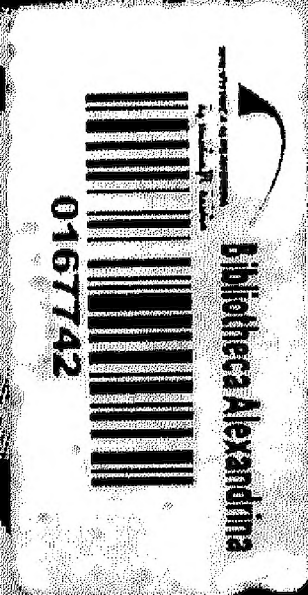


الدكتور خليل أحمد خليل

السارترية

تهافت الأخلاق والسياسة



المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع

السارترية

جميع الحقوق محفوظة

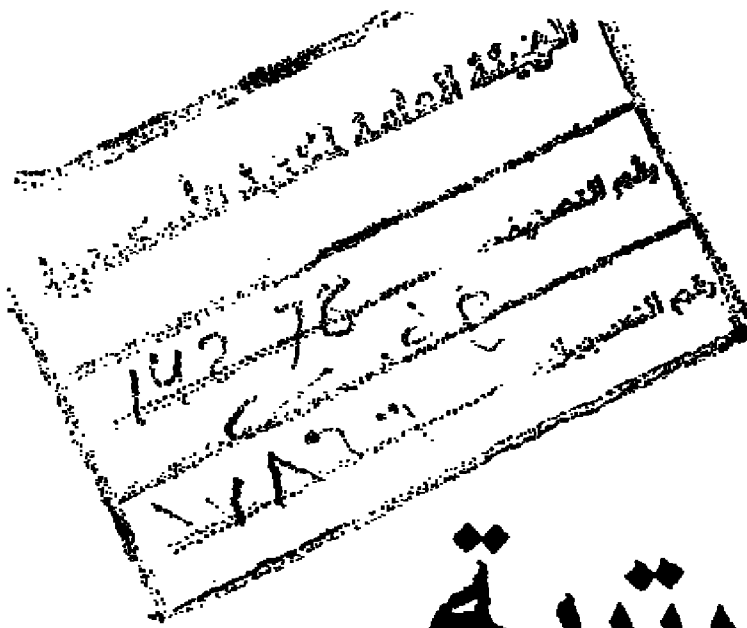
الطبعة الثانية

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام

هاتف: ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣ / ٦٣١١ بيروت - لبنان



السارترية

تهافت الأخلاق والسياسة

الدكتور خليل أحمد خليل
أستاذ في الجامعة اللبنانية

General Organization of the Alexandria Library (G.O.A.L.)
Bibliothèque d'Alexandrie

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

أولاً - مقدمات : الوجودية مرآة أوروبا المريضة

I « فلسفتي فلسفة الوجود ولا أعرف ما هي الوجودية »

(سارتر)

■ ما هي الوجودية ؟ ايديولوجياً تبدو الاجابة في منتهى البساطة ، كأن الخطاب الفلسفي الذي تتضمنه هذه المسألة ، يمكن رده أو حصره في خطاب سياسي ، وبالتالي يمكن إعلاء الوجودية من شعار فلسفي الى شعار سياسي بعد ما يكون قد تزود من شحنة « اخلاقية » مميزة ، هي الشحنة « الانسانية » .

إلا أن المسألة تتجاوز هذه المطارحة التبسيطية ، خاصة وان مثيرها الفرنسي ، جان - بول سارتر ، جمع في اثارها بين الأدب والنقد والرأي ، بين المسرح والفكر والفلسفة ، كما جمع في مدافعتها بين الايديولوجيا والسياسة والرفض . الوجودية مسألة انسانية . هذه بداهة ، كل ما يتعلق بغائية الوجود الانساني تصح عليه هذه المواصفة الانسانية . لكن لماذا الوجودية

بالذات ؟ من أين تستمد إنسانيتها وكيف تستعلي بها الى مصاف
الرؤية الفلسفية - الأدبية في القرن العشرين ؟
ان الوجودية مفصلٌ وملتقى بين عدة منازعٍ أوروبية
استغرقت ولا تزال تستغرق مأساة الوعي الحضاري والأخلاقي
للسياسة في أوروبا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين .
وليس لنا أن نتسرع في استشفاف موقع الوجودية السارتريّة في
دائرة البيكار الفكري الأوروبي الحديث ، دون الوقوف على
أزمة الحياة الاستعمارية ، ثم الامبريالية ، أزمة الحروب المدمرة
والمغيرة ، أزمة سقوط أوروبا المستعالية واضطرارها للحوار ، ولو
بالحرب ، مع الحياة الوحشية ، الفكر الوحشي ، الفكر الآخر ،
الذي سيبدو جحياً في إحدى مرايا سارتر الأولى . الوجودية
إنحياز لوعي الحياة ، إنحياز لخطر الحياة بالذات ، ومشروع
لاكتشاف الذات المعرضة للضياع أو الاغتراب في هاوية أوروبا
المنقلبة على نفسها او الساعية للتكشف ، جديدة ومختلفة ، في
عين ذاتها . فكأن الوعي الوجودي السارتري يتأورب ويتبدهن
في سؤال بدائي : أين هي الحياة ؟ لماذا هي هكذا متصارعة ،
متحاربة ؟ ألا مجال فيها للتسالم والتآخي في أوروبا الحدادين ،
المنطلقة منذ منتصف القرن الثامن عشر تحت شعار الحداد ، رمز
حضارة النار ، حضارة الطاقة المتضادة التي كان هيراقليطس قد

لمح في الأزمنة الزراعية القديمة بعض ملاحظها النقضية - لا تغتسل
بماء النهر الواحد مرّتين - ، لأن الطاقة لا تتكرّر ؟ ان أوروبا
الزراعية ، المستلقية مع القارات الأخرى في احضان الماء
والحضارة المائية ، كان عليها ان تخرج من الماء الى النار دون ان
تنهار فوقها قبة السكون الوسيط ، ودون أن تفتح عليها أبواب
« الجحيم » التي ستندلع السنة نيرانها من ارتير رامبو الى جان
بول سارتر في فرنسا . وبقدر ما كانت أوروبا النارية تتعالى فوق
أوروبا المائية ، كانت أوروبا السياسية تبتعد وتتناسى أوروبا
التي كان يحلم مدبروها بمركز أخلاقي - روحي ، حتى لا نقول
ديني ، تتوجه منه وتشع سياسة الحضارة الأوروبية الوحيدة .
لكن الفاصل التاريخي لم يترك أوروبا تتقدم صناعياً الا على جثة
الشجرة الطبيعية ؛ وأوروبا الأمبريالية في لحظات استعلائها
خلال القرن التاسع عشر فصلت الأخلاق عن السياسة ،
ووضعت مراكز الاستيلاء الروحي جانباً ؛ ألقت الصليب
الروحي وتوسّلت رأس المال ، المادة والفكر معاً . ومع ذلك ،
بل لذلك ، أخذت تظهر أوروبا كأنها جثة تفقد الحياة رويداً
رويداً : حرب في داخلها وحروب على امتداد السنة النار
الاستعمارية التي نشرتها في عالمنا الوحشي المشترك من آسيا حتى
آخر هندي أحمر وأول أسود متحرّر .

تلبّست أوروبا لباس الحضارة ولباس الاستعمار ؛ فكانت
خلدونيّة دون افصاح ، بل دون رغبة : من العمران استخرجت
حرباً على المعمورة الأخرى . المفكّرون الفلاسفة العلماء :
كلهم أسقطوا في هذا المعسكر الملتبس : الحضارة - الاستعمار .
الحياة تبدو جاهزة عسكرياً لسحق الحياة . وراء الحرب ، في
الحرب ، يقيم الاستعمار الذي سيتحول تخلفاً وتلوّثاً في عالم
« الثالث » ، عالم « الآخر » ، الذي هو في الأساس عالم
الجميع . لكن التخلف الأخلاقي والتلوّث السياسي سيظهران
ظهوراً مأسوياً في دوائر العالمين الآخرين - المتحضرين - في
أوروبا وأمريكا الشمالية . الكرة الأرضية انقسمت وجودياً :
الأنا والغير ؛ الشمال والجنوب . المفكر الشمالي الأنوي ، دون
أن يدري ودون أن يهتم بما يرفضه وينقضه الآخرون في الجنوب
الغيري ، سيصقل حياته لتكون مرآة لمستقبله على الأقل . الحياة
هي مأساة الوجود الذاتي في مرآة أوروبا المكتنزة بملايين
الضححايا ، والخاسرة مع ذلك عملقتها الوسيطة لصالح عملاقين
بل عمالقة آخرين . فمن هو الآخر وجودياً : المتخلف المستعمر
أم المتحضر المتعملق على هذا الوجودي الأوروبي المشطور بين
التعالي الألماني والأنقهار الفرنسي في حربين عالميتين ؟
لقد حرص جان - بول سارتر على ان يتفرّد أدبه الفلسفي

برؤية ذاتية مميزة ، رؤية نقضية رفضية ، فسعى للابتعاد عن عوارض الايديولوجيات الأوروبية الفجة لكن أقحمها نقداً ، على الأقل ، في مواقفه العامة . ولم يرَ من مأساة المأزم الألماني - الفرنسي سوى قشرته الوجودية المتناثرة في كتابات مارتين هيدجر وكيركجارد ؛ اما المأزم الانساني ، الأخلاقي - السياسي ، الذي أخذ شكل السرطان داخل العالم الأوروبي الحديدي الناري ، فقد استيقظ سارتر على اولى ارهاصاته التدميرية في الحرب العالمية الأولى . وهذه الأرهاصات كانت تنذر بكارثة على انسانية أوروبا ، على حياة الانسان الأوروبي الطامع بالتحقق ذاتياً بمركزة القارة حول ذاته الأنوية كفرد فارد ، وبمركزتها حول قومه ، شعبه ، كقومية فاردة ، مستعلية . هذا هو جوهر فلسفة المأساة الأوروبية ، مأساة المانيا - فرنسا المنسحبة أو المتفجرة بأشكال متعددة ، في هذه القارة الهرمة . جان بول سارتر هو ابنُ هذه القارة المريضة ، القارة الامبريالية التي يُقرضُ عليها أن تخرج من قشرتها المتكسرة ، بالثورات وبالخروب ، وان تتقدم الى « انسانيّتها » وأنسانية « الانسانية بأسرها » . لكن ما هي هذه الانسانية التي توازي ، في قيمتها الوجودية او تعادُها ؟ الوجود - الحياة هو تحقق الانسان ، والانسانية تتحقق بالنسبة للأنسا ، للآخر ، للقوم ، وفقاً للغاية ، للنموذج المُستهدف .

فهل هناك ، فلسفياً ، غايةٌ أخيرة للوجود الانساني ؟ هل هناك نموذج جاهز ، نموذج مثالي Archétype ، للتحقق الانساني ، وما هي حرية الانسان ، الناس ، الانسانية في التحقق الذاتي في شروط موضوعية ، تاريخية ، متقلبة الى ما لا نهاية ؟

إن الغائية هي بالذات مأساة الاخلاقية الوجودية ، لأن عدم تحقيق الغاية المأمولة او المنشودة ذاتياً ، أو موضوعياً ، من الحياة ، يعني حصراً : الفشل . تكونُ الحياةُ متحققةً أو تتلاشى ، تندثر . مسألة الكون والدثور اكتشف اواليّتها فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية ، لا سيما عند أخوان الصفا الذين رفضوا وصف نقيض الكون بـ « العدم » . سارتر أطل من مرآة الوعي الأوروبي المشدوخة ليعلن حق الانسان المقهور في سر الوجود الحر ، المسؤول ، الملتزم . هذه الشعائرية التي اقتحمت أسوار الأدب السارتري بين الحربين ، كانت تبشر بأيدولوجية أكثر مما توحى بميلاد فلسفة جديدة ، بديلة لفلسفات اوروبا العتيقة ، المستهلكة في تجارب كولونيالية ، طبقية ، عنصرية ، وفي حروب العصبيّات الدينية والقومية . فاذا كانت مثاليّة أو ذهانيّة اوروبا الوسيطة والحديثة ، غير متوافقة مع شروط الاستئناف الاوروبي والتقدم الى حياة جديدة ، فإن

المشروع الأوروبي - الفلسفي الذي سيطره جان - بول سارتر ، وسواه من الوجوديين ، سوف يشكلُ نفساً ظاهرياً ، برانياً لقشرة الفاسفة الأوروبية ، دون ان يلامسَ جوهرها ، لبها المنخور بسوس الحروب الاستعمارية الطبقية او « الدينية » . إن فواصل الفلسفة والسياسة والايديولوجيا لا تشكّل أساساً في وجوديات سارتر ، الملتقى فكري تنعقد حوله وتتأسس منه رؤية اوروبية جديدة لأوروبا ذاتها وللإنسانية المتحاورّة معها أو المتصارعة . إن أوروبا الساترية ، الوجودية ، لم تعد محاور ذاتها ، ولا هي محور الكون . المطلق الأخلاقي الوسيط لم يعد قابلاً للتحقق التاريخي في سياسته ، وللتحقق الايديولوجي في فلسفة . سارتر وعى ذلكَ مأساوياً ، وسعى من وعيه هذا الى بناء رؤية تبريرية أكثر مما سعى الى ارساء فلسفة مستقبلية للحياة .

II

تركّزت أعمال سارتر الأدبية - الفلسفية على استنباط موقف خاص من حياة فارغة ، يعوزها مثالان : الامتلاء والاكتمال . لكن هل تمتلئ الحياة وتكتمل ؟ وبالتالي هل يتناهى الوجود الى غاية ؟ أية غاية هي سعادة الانسان الفاردة وخلصه المرد او الجمعي ، الذاتي او النوعي ؟

ان تجربة الذات والآخر تُعتبر حقلاً واسعاً وأساسياً لاكتناه
معالم الوجودية السارترية - اذا صح التعبير . فسارتر لا يطرح
نفسه منذ بداية تجربته ، ولا في مُنتهاها ، كمشروع مكتمل
وجودياً ، كفكر متحقق في نطاق - اجتماع - تاريخ الخ . سارتر
يبحث عن نفسه ، بنقض سواه ؛ أي ان رؤيته للوجود سالبة
بقدر ما هي رافضة . الا أن سلب السلب ، ورفض الرفض ،
كما أخذ ذروته في ايدولوجية « الوجودية » المتطرفة اخلاقياً
وسياسياً ، ألا يكشف لنا في آخر المطاف موقفاً محافظاً ،
وتبريراً ، وسلفياً ؟

الوجود المنقطع ، المتفاصيل الى وجود ذاتي ووجود غيري ،
هو أساس الرؤية النافية ، أو علة التنافي الذي جعل جان - بول
سارتر يبدو غير متحمس لتجاوز المأساة الحياتية الأوروبية تجاوزاً
كفاحياً ايجابياً . الرفض هو أساس الموقف السارترى - من حيث
الخطاب الأيدولوجي . لكن في الممارسة ماذا رفض سارتر ، ماذا
قدم من بدائل فكرية وسط تيارات الفلسفات العالمية المتصارعة ؟
ان سارتر نفسه لا يزعم دوراً ولا امتلاءً ولا اكتمالاً الى هذا الحد ،
لكنه في الآن ذاته طامح الى ذلك كافة في وقت واحد : الامتلاء
حتى الاكتمال ؛ او الاكتمال الوجودي كأساس للتامة الأخلاقية

للمصادقية السياسية - الشرعية الكاملة وجودياً . هذا المطمح
الأكبر المحوري في وعي الفلسفة المعاصرة ، يعني الإنسانية
بأسرها . وهذا يستوجب أو كان يفترض أن يعود سارتر الى
الوجود المشترك ، الوجود المتواصل حيث يتآخى الأنا والآخر ،
بدلاً من التنافر « الإستلابي » المستحيل الى موقف . إن إحتواء
تجربة الآخرين وحصرها في مرآة الكاتب - أي كاتب - لا تقدم لنا
في الواقع سوى صورة مختارة من بين تجارب غنية ملموسة .
الوجود ليس تجريداً فلسفياً ولا إشارات ورموزاً رياضية ، وليس
تجميعاً عشوائياً . الوجود هو حياتنا بالذات ، هو نحن في حالة
الإغتناء الكامل . وسارتر في مشروعه الطويل كان يسعى الى
مقاربة الآخرين في مرآة وجودية يتجمع فيها الملموس الحياتي
والمجرد الذهني ، ويتكاملان كما المائل والمثول ، الرمز
والمرموز . هذا التكامل يفترضُ فكراً ثنائياً القطب ، يتقبلُ
الواقع في حدود الوعي التمثلي له ، ويتقبلُ المثال الذهني (نظرية
الواقع ، مجرد الملموس) بقدر ما تستطيع هذه الذات الحرة ان
تخترق كثافة موضوعها ، فتشففه في رؤية ممكنة . بين الرؤى
الممكنة والواقع الممتنع عن الإستشفاف ، تبلور تجربة سارة
وهو يرى الآخرين في ذاته جحياً (الآخرون هم الجحيم)

لكن ما هي الجحيم ؟ لا نرغبُ في الصاق الصورة الميثولوجية (جحيم - فردوس) يفاسقه سارتر وأدبياته ، ولكننا لا نستطيع الامتناع عن لحظِ المفارقة بين « وجوده وعدمه » - الوجود كمشروع تحقق انساني ، والعدم كفشل في تمامية هذا التحقق . يضاف الى ذلك ان القرابة بين الفلسفة والاسطورية ، الفلسفة والدين ، الفلسفة والسياسة ، هي ثابتة وقائمة في كل عصر . سارتر سعى في مشروعه الى « طهرانية » رفضية ، مستعلية على كل الأزواج المذكورة ؛ لكن هل نجح المشروع ، فانفصلت جحيم الآخرين عن « فردوسية » الذات ؟ ان تحديد الجحيم بالمقارنة مع رؤية فردوسية للوجود هي أساس المفارقة الكبرى ، أساس الشرح الأكبر في حياة المثقفين المعاصرين الذين يفترضون ، ذهنياً ، الخروج من التاريخ لاكتشافه . أليس من الواجب القول ان الخروج من التاريخ ممتنع ، بقدر ما هو ممكن الخروج على اتجاهات الغول البشري في صنع التاريخ ، بحيث يكون التاريخ في واقعه فعل هذه القوة أو تلك ؟

في الوضع الأوروبي الملموس ، المعاش ، يصح لسارتر أن يرى هذه الهاوية الكبرى بين الأنا المهدد حتى الموت وبين الآخر 'لهدد حتى الموت' . انه تاريخ جحيمي ، والفردوس - النعيم ،

السعادة ، الخلاص هي غاياتٌ لأخلاقية اعدمتهها السياسة الاستعمارية واستبدلتها بوحشٍ حقيقي - الإمبريالية . أما العالمُ المستعمر - الضحية ، فليس فيه من الوحشية سوى ظلّ التخلف المتوحش الذي ستعكسه أوروبا القديمة على عالمنا الآسيوي - الإفريقي ، قبل ان يأتي الوحش اليانكي ، بعد الحرب الثانية ، متحالفاً مع هذا الوحش الأوروبي العجوز .

وبين الجحيم - الآخرين التي استفاق سارتر على نيرانها بعد الحرب العالمية الثانية ، وبين شيخوخته الجسدية والفكرية ، يواجهنا المشروع السارترى بكل إشكالاته ومسأليّاته التي ستثير دهشتنا كما ستطرح نفسها كتحدّيات تسعى لاختراق « المتحف الخيالي » الذي كانت أوروبا تسعى لاستذكار ذاتها من خلاله . في آخر حديثٍ له (*) أفصح جان - بول سارتر عن موقف آخر من هذا الجحيم : فلم يعد الآخرون جحياً للذات الموجودة الحية وحسب ، بل هم أيضاً جحيم للذات المرشحة للإنذار بعد تجربة غنية . يقول سارتر : « الشيخوخة هي واقعي أنا الذي يشعر به الآخرون : انهم يرونني ويقولون يا له من رجل

(1) Le Nouvel Observateur - 10 mars 1980, 17, et 24 mars 1980.

عجوز ! إنهم محبوبون لأنني سأموت قريباً ، ولأنهم سيحترموني بعد ذلك الخ ... ان الآخرين هم شيخوختي » .

III

■ مهما يكن الأمر ، تبقى الوجودية السارتريّة هي فلسفة الآخر ، المرفوض ، الآخرين المرفوضين . لكن الآخر المقبول هل هو ممتنع الوجود ؟ وأين يمكن وجوده ؟ لن نسترسل في متاهة التأويلات الفلسفية للوجود بذاته ، لذاته ؛ الوجود المتعالي والوجود المتلازم ؛ إنما سنتوقف ملياً عند الدلالة الفلسفية لهذا الآخر الجحيمي - المأساوي .

1 - تبدو حياة الآخرين سلباً ، نفيّاً لوجود الأنا ، عقبةً دون تحقيقها المأمول . هذا الشعور الإستلابي هل هو يعبر عن واقع معاشٍ تاريخياً ، مفصول عن مضمونه الاجتماعي ، أم هو شعور مفتعل ، متولد من عقدة وجودية ، قوامها الخوف - الحذر من عبور الذات من اللا تحقق (الدثور) نحو الصيرورة (تحقق الصورة بالمعنى الايطوطاليسي) ، مروراً بمأزم الحب - الحب الايروسى *Eros* والحب المتعالي ، المتأله *Agapé* - ، وصولاً الى نقطة تقاطع الحب والموت في كل لحظة من لحظات الحياة ،

بوصفهما مرموزين لهذين الوجهين المتنافرين الكون والدثور
(الوجود والعدم السارترين) ؟ ان افتراضنا المميز حول
العقدة الوجودية Le Complexe d'Exister يُحيلنا الى حياة
الموجود ذاتها ، التي لولاها ، بدونها ، لا معنى لكل فلسفة
الوجود ، كببحث عن الذات من خلال الآخر .

أما الافتراض الثاني المميز للعقدة الوجودية فهو : لماذا
يُراد ، حصراً ، ان يُرى الأنا ، الذات ، في مرآة الآخر ، ولا
يُرى الآخر في مرآة الذات ، من خلال تجربة مشتركة ، متنافرة
ومتبادلة ، تجربة الصراع بالتحديد ؟ لقد أفصح سارتر عن
التزامه المبدئي الاختزالي ، بمعاناة الآخرين ، وعن كونه معنياً ،
مسؤولاً ، بما يحدث وعما سيحدث . وهذا الإفصاح هو إشكال
آخر ينضاف الى إشكالات الفلسفة المعاصرة حيث لا بد من
رسم حدود المعاناة وحدود الالتزام بالمعاناة . إن إطلاق العنان
لتخييل العلاقات الانسانية - البين انسانية والعبر انسانية -
وجعلها علاقات ذاتية ، أحدية ، انما يُفقر التجربة الانسانية .
وهذا ما يجعلنا نفهم ؛ جزئياً ، لماذا اختزل سارتر في كتاباته
الأولى تجربة « القرف » بكل مآسيها وأحزانها ، بكل آلامها
الحقيقية والمصطنعة ، الوجودية والموهومة ، وجعل منها مرتكزاً

لقطب القلق الوجودي في عصرنا . وبهذا المعنى اوضحت الوجودية سبيلاً الى مجابهة واعية مع الحزن - الموت ، القرف - القلق ، الجحيم - الشيخوخة . فمن الكوميديا الالهية الى الكوميديا الانسانية نصل الى هذه الكوميديا الوجودية التي تستحق مع ذلك ان تُعاش وتُتقد وان تسقط بقدر ما تتحقق . لكن هل يتحققُ القلقُ ؟

2 - العقدة الوجودية هي عقدة نقص ليس بالنسبة الى مثال متأسطي أو اسطورة ممثولة ، بل بالنسبة الى مطلق الوجود ذاته . فبقدر ما يبدو التجاوز محتملاً في التجربة الحية ، الغنية بكل نتائج الواقع المقهور ، المتنافي اذن ، يبدو أفق التناهي الوجودي مظلماً ، سوداوياً ، مخيفاً . ان المأمول أعلى من المعقول ، الممتنع أرقى من الممكن ، والموجود لا يتعالى الى التمامية المطلقة . بكلمة - العمر ينتهي والفعل لا يتناهي ، الوجود يتناهي والتاريخ جدلياً ، نوعياً ، لا يتناهي . الموجود الجزئي ، في نوعه ، هذا الانسان ، بين القرف والقلق ، يعاني من محنة وجوده المحدود المتناهي زمكانياً ، ووعيه هذا التناهي وما بعده ، أعلى من التناهي . والحال ، فهل المحنة هي محنة استيعاء التناهي واللا تناهي في وجودية الانسان اللا متحققة كما هو

مأمول من جهة ، ووجودية الكون اللا متحركة واللا متناهية مع تناهي الانسان الفرد من جهة ثانية ؟ ربما لا نبالغ اذا افترضنا ان إشكالا آخر يفرض نفسه عندما نلاحظ ان الوعي يطمح الى أن يصبح وجوداً بقدر ما يطمح الوجود (الموجود) الى أن يشف ويصير وعياً . وهذا التنافي بين الوعي والوجود ، العقل والفعل ، الأنا والكون ، يشكّل بدوره مصدراً غيبياً لقلق منفرد بذاته Sui generis . فهل الانسان هو نقطة في دائرة لا يتناهى فعل بيكارها ، وهل هو حلقة في سلسلة تتكرر وتتحرر بلا انتهاء ، أم هو منفرد بذاته ، لا جمع له ، على الرغم من تكاثره عدداً ، نوعاً ، ووعياً ؟ الوجودية ، من هذه الزاوية ، لحظ لحالة الأحماء القلق التي يعانيها الفرد متقلّباً بين أخلاق أوروبية تستبعد الاعتقادات المألوفة ، وسياسة أوروبية تستبعد الصراع العالمي بقدر ما تعجز عن تجديد - أو تأكيد - ماهيتها وغايتها .

3 - إن الوعي الوجودي والكتابة الوجودية يتلازمان ويتنافيان في آن : يتلازمان اذ لا سبيل لكتابة وجودية بدون وعي وجودي ، ويتنافيان اذ لا مجال لإختزال الوعي في الكتابة ، أو لإعلاء الكتابة الى مستوى بديل الوعي عينه . لا شيء أغنى من

الحياة المعاشة ، لكن لا شيء أقوى على مقاربتها من الوعي ؛ وكما يكون الوعي يتكوّن الوجود الواعي تماماً كما يشترط الوجود الوعي في وجوده . وبالتالي لا مفاضلة بين وعي ووجود ، بين فكر وإنسان ، كلاهما واحد ، أصلٌ لواحدٍ ، في واقع التحقق التاريخي . الفرضية ، حتى الديكارتية ، الخاصة بالأسبقية لوعي على وجود ، أو لوجود على وعي (ماركس وسواه) هي فرضية تراها السارتريّة مبنية ، بقدر ما ترى الإنسان مسلوباً من خلال هذا الانقسام القبلي أو البعدي ، كأن ثمة وجوداً « إنسانياً » ، قبل الإنسان بأطلاق وبعد الإنسان بلاطلاق .

الإنسان هو القبل ، الآن ، البعد ؛ الإنسان هو الزمن ؛ هو الماضي الآني ، هو الآن الحاضر ، وهو الحاضر المقبل . بكلمة انه المقبل مع المستقبل . لكن هذا المقبل يخشى دائماً من السقوط ، التهافت ، وعليه دائماً ان يوازن بين كونه واندثاره ، تحقّقه وانكساره دون التحقق ، تناهيه خارج النقطة التي يأمل بلوغها . في لعبة التوازن هذا يشعر اللاعبون أن قواعد وجودهم تجعله مأساة أكثر مما تجعله نعيماً . فآية مأساة وجودية تترتب على هذه العقدة الوجودية ، مسألته التامية الحياتية ، بلوغ الغاية من الوجود ، تحقق المآرب فيها يتعدّى « سدّ المآرب » ؟

IV

■ المأساة الوجودية ليست معطى مسرحياً . انها مقومٌ حقيقي من مقومات الحياة دائماً وأبداً . لكنها في الواقع الأوروبي الذي امتدّ فيه الوعي السارترى من 1905 الى 1980 ، تمتاز بكونها ملتقى التراجيديات القديمة للفعل البشري مع التراجيديات التي اخترقت التمزق الخارجي للكون والمجتمع الى صميم الوعي ، الى الذات المفتّنة أمام اعتقاديّات متغالبة ، متعاندة حتى الابداء . ومصادقية الاعتقاد لم تعد تُقاسُ بمقياس تقليدي متعارف ، مشترك ، مسلّم به . أوروبا ما بعد المسيحية ، لم تعد تحتل الأخلاقية الرعوية - الزراعية ولا أسلوب « الديمقراطية » السياسية التي تخفي الوحشين - الرأسمال والاستعمار . أوروبا المتمزقة سياسياً تسقط مأساتها الثقافية ، الأخلاقية ، تهافتاً على كل فرد . سارتر اختار الأسلوب المسرحي ، القصصي ، الرداثي والتمثلي - التجريدي معاً ليعبر عن عمقيّات واساسيات هذا الخطر التهافتى . التهافت خطراً في الفلسفة كما في الحياة . الوجود جدار - وبالتالي لا خيار أمام هذا الطاعون ، ولا مجال لصفقة . السقطة القديمة نفسها تحوّلت : السقطة المشتركة بين آدم وحواء ليست اسطورة متناهية ومصنّفة ؛ انها سقطة متجدّدة في كل مأساة وجودية . الأدب

الوجودي كله ، وقف أمام هذا السقوط المريع ، الملحوظ في خردات ونشأت الحضارة الأوروبية المتهافنة سياسياً - أخلاقياً على الرغم من تعاضم آلتها الجهنمية الحربية والاقتصادية أو ربما بسببها . بكلمة : مأساة الوجود الأوروبي هي كل هذا التراجع من تجربة الأمل الى اختناقات اليأس الروحي . هل تستطيع أوروبا ، هل يستطيع الأوروبي المفرد ، العيش بدون روح ؟ وأي روح يحتاج إليها ان لم تكن روح عصره التي يتوجب عليه ابتكارها بذاته ، في كل لحظة ، لكل يوم ، كما الشمس ؟ هذه الروحانية الحية هي مكمّن المأساة . أليس مُتعباً أن يتجدّد الانسان وجودياً فلا يقع في يأس ؟ وهل يقوى الانسان على اصطناع مسارٍ دائمٍ للأمل ؟ هذا المسار الوجودي مشروط ، دون شك ، بمقومات التجربة ، وغائية الأفعال ، المسالك ، الإرادات ، الخيارات . وعندما لا خيار ، لا ارادة ، تنهافت المسالك والأفعال الى التشيؤ ، الانسان يبطل أن يكون ذاته ، يؤسّر ، فلا يتحقّق منه يُفترض تحقّقه ، بل ما يُفرض تحقّقه . في كل هذه السيورة : المأساة هي تهافت الذات الحرة القاصرة عن الاضطلاع بمسؤوليتها التي تقرّها التجربة - لكن أين : خارج المجتمع ، الطبقة ، الأسرة ، المتحد ؟ خارج التاريخ ،

المآزق ، التصارع ، التحول ؟

يلتجىء سارتر أو انه يلجىء أشخاصه في مسرى بحثهم عن دور البطل الوجودي ، إلى إعلان قلق دائم ، رفض متواصل ، يشبه الثورية اللا متناهية - كشعار . والبطل المأساوي هو في كل حال بطل إشكالي Héros problématique ، يتنقل من حصار الى حصار ، من موقع الى موقف ، سعياً وراء التجاوز الممكن وجودياً ، وكشفاً عن أفق ينطوي تحته اليأس على أمل مقبل . مسألة البطل الوجودي هي أن يأمل بوجود آخر ، من خلال رفضه المتواصل لمأساوية أوضاعه وشروطه الإنسانية الملحوظة في مراحل ملموسة . هكذا ، تتخذ الذاتية طابع المأساة البطولية في جميع تقلباتها . صحيح أن البطل الوجودي كما تصوّره سارتر في الأربعينات مثلاً هو بطل قرفان ، قلق ، مقهور ، ومتمرّد في آن - شاتم ومشتوم ، لاعن وملعون ، مُغيّب ويبحث عن حضور - لكنه مع ذلك كله ، وبسببه ربما ، يسعى الى الانتقال من أوضاع متحوّلة جدلياً الى صورة ، الى صيرورة ثابتة نسبياً ، إذا جاز التعبير . ومثال الذات المتحررة من كل ارتهان ، المصرة على التقلّب والرفض ، هو مثال منشطر بين أخلاقية الآخر وسياسة الدولة ؛ ولهذا فان جان - بول سارتر لن يتوانى عن

اقترح بإرساء وجوديته على أساس نقيض للجنس وللطبقة - كما تشوُّها في تلخيص الفرويدية والماركسية - ، هو النقيض العائلي . الأسرة هي منطلق الذات ومستقرُّها . لكن السيرة الفكرية - الأسروية لجان - بول سارتر استدعونا في المستقبل الى مقاربات جزئية بين حياته وحياة أبطاله الذين يكرههم أو يتعاطف معهم . سارتر في حياته الخاصة من منفى عائِلته الى منفى مجتمعه المُغلق على أخلاقية ناقصة ، سيدعوننا ، بدون ريب ، الى تجديد نظرنا في أبطال التغرُّب الوجودي ، الأصيل منه والمُلفق . ولهذا ، سيبدو باطلاً التشريع في عدم اللحظ السوسيو تاريخي لانتقال البطل السارترى من نواته الذاتية الى قشرته الأسروية التي تستبطن المجتمع (المكروه كمجرور) والدولة (المكروهة كسلطة قاهرة) .

لم يطمح سارتر في أدبياته الفلسفية الى الغاء الذات ولا الى صهرها في الآخرين - بحيث تستسلم مقهورة لرغبات غير شرعية ، لأنها على الأقل غير رغباتها . وبالوقت ذاته ، لم يطرح الغاء الآخرين كغائية ؛ ولم يفتِّه مشروع التآخي بين الأنا والآخرين - لكن ليس كطبقة ، ثم ليس كمجتمع في النهاية ، بل كأسرة (راجع الجزء الثالث من المقابلة الأخيرة السابقة

الذكر) . من الآخرين أراد سارتر أن يبتدع قضية وجودية :
الآخر موجود إذن أنا في جحيم (غير موجود ، ناقص التحقق ،
أولست موجوداً حيث أريد ، كما أريد) ، ومن التناهي أراد أن
يخترق الوجود جمالياً ، تخيلياً ، الى اللا وجود (خلف الرأس
المتناهي يكون البحث الجمالي عن اللامتناهي) . وخلف
الآخرين يطمح سارتر الى رؤية الغاية ، تحقيقها ، وبالتالي لا
وجود عنده بدون اعتقاد بما هو آخر وبما هو غيبي في الآخر .
الآخرون هم أيضاً سبيل الى الأخرية ، الى الميتافيزيقيا .

V

■ إن المؤدّي الفلسفي مركّب الى حدّ التعقّد ، ولكن
مركّباته تقدّم نفسها لمن يتملّئ في مراهاها الحقيقية . فالفلسفة
الأوروبية العقلانية هي في جوهرها فلسفة دينيّة ، تتعادل فيها
الأخلاقية والسياسة . والأختلال الذي استفاق عليه وجوديو
اوروبا بخاصة ، وحيّاؤها بعامة ، يتركّز في تراجع فلسفة
العقل لصالح علم العقل ، ممارسات العقل ، والحدّ من اسئل
العقل ومطارحاته . الفلسفة مسألة المسائل ، أم العلوم ، لم يعا
لها مكان القائد المعرفي في هرميات المعارف والمعلومات
المعاصرة . أما فلسفة سارتر فهل تختزل - في حال وجودها - او

أيديولوجيا وجودية أو الى أدب وجودي متأدلج ؟ أكثر من ذلك هل الوجودية هي السارتريّة ، أم انها جزء من مشروع فلسفي لم يكمنه جان - بول سارتر ؟ يعترف سارتر أن فلسفته فشلت لأنها لم تكتمل ، ولأن معظم مشاريعه الفلسفية التأسيسية لم تنتهِ حيث أراد لها الانتهاء ، بل ان بعضها وُضع في المتحف ، وبعضها أهمل علناً تمهيداً لاسقاطه (نقداً العقل الجدلي) مثلاً .

الوجودية ليست فلسفة سارتر وحده ، إنها مشروع أيديولوجي كبير لجيلٍ أوسع في أوروبا الغربية وفي أجزاء من العالم . البحث عن الحياة الجديدة ، بحثاً يجمع بين الأدب والاعتقاد الجديد ، تغلغل بدوره الى أدبيات العرب منذ الخمسينات تهافت في الستينات ، وضمحل في السبعينات حيث ان تقدمية المشروع الوجودي تهافت عندما عجزت اخلاقية سارتر ، في مسألة العرب والصهيونية ، عن ترجمة ذاتها الى سياسة تقدمية ، معادية للاستعمار والصهيونية .

إن سارتر لا يكتشف موقفه السياسي إلا من خلال اعلانات معينة ، أما داخل فلسفته فكل شيء يبدو محسوباً ، مستنبطاً الى حدٍّ ما ، مقتناً بقناع فلسفة معينة . اليهودية عنده (راجع

تأملات في المسألة اليهودية) ، مثل الوجودية ، انسانية ، لكنها قبل 1948 كانت غير تاريخية ، وبعد 1948 صارت « تاريخية » (اسرائيل) . وبما اننا في هذه المقدمات أشرنا أكثر من مرة الى أن السارترية مُركَّب نحاول فهمه أكثر مما نحاول تفتيته الى اجزائه ، فاننا نتوقف هنا عند تفاصيل الأخلاق والسياسة في المشروع السارترى . فالسارترية الملحدة تريد أن تسترد ايمانها المفقود بقيم غائبة ، مدمرة أو غير متحققة تماماً . ولذا يتبدى الرابط السَّحري بين الفكر الديني والفكر الفلسفي في وجوديات سارتر المعاشة والمكتوبة ، وربما المعاشة أكثر من المكتوبة . والأسئلة تطرح نفسها : إلى أي حد يمكن اعتبار سارتر نتاجاً لهذه القارة الهرمة ، اوروبا الحديدية ، ما بعد المسيحية ؟ وهل « الوجودية » ، هل السارترية بالتدقيق هي لون مسيحي أم لون من ألوان نفي المسيحية ؟ وأكثر من ذلك هل سارتر يستبطن في فلسفياته وأدبياته توجهات دينية معينة - ذات دلالة ميتافيزيقية بالطبع - ، وإلى أي مدى يصح القول فيه إنه ينتمي الى التيار الكلاسيكي اليهودي - المسيحي ، لكن دون إفصاح ؟

هذه المسألة غامضة الآن في فكر سارتر وفي حياته ، لكننا ، كما سنلاحظ ، سنجد بعض المؤشرات على لسان سارتر ذاته .

فلا شك ان المُغلق الغيبي يغويه ، بعد ان تهافت المطلق الغيبي الذي كانت اوروبا المسيحية ترفع شعاره . أمام هذا المُغلق ، اللا غائية ، تعتبرُ فلسفة سارتر مشروعاً للانطلاق من الآخر - شرط تحقق الذات - الى افتراق المجتمع بروابط قديمة ، معروفة ، هي الروابط الدينية ، الأخوية المسيحية ، الأسروية المتأخية في الإنسان ، في محبته ، في استقصائه لما وراء هذا المُغلق الغيبي الذي افترضته الوجودية الأوروبية انه الأساس الأخلاقي للمأساة السياسية المستمرة منذ قرنين وحتى الآن في أوروبا .

المسألة الغيبية في هذه الفلسفة القلقة روحياً ، ليست مسألة عادية يمكنُ الحسمُ في أصولها وفي غاياتها بدون مصاعب حقيقية ، فلا تكفي مثلاً الأعمال الايديولوجية التي صنفت الوجوديات الفلسفية الى ايمانية وإلحادية ، انقيادية ورفضية . فالمسألة الفلسفية هي أعمق من ذلك وأعقد : فالمؤمن الفلسفي لا يخفي إلحاده ، اعلانه موت صورة إله قديم ، صورة معتقدات معينة ؛ والملاحد الفلسفي لا يخفي بحثه عن صورة إله آخر ، صورة معتقدات غيبية ، غائية ، مختلفة . في كلتا الحالتين الإنسان المفقود هو نفسه الإنسان المطرود من أوروبا القديمة ،

الى المجهول . هذا المجهول الانساني ، تريد الفلسفة القليقة ان
تخرجه من دائرة السياسة وهمومها الأخلاقية القديمة ، الى دائرة
اعتقادية جديدة . فهل الفلسفة تشكّل مشروعاً دينياً جديداً ،
مشروعاً روحياً اعتقادياً ، لعالم أوروبي بدون ديانة ، بدون
امتلاء روحي ، بدون « مثلث » اعتقادي راسخ - على الرغم من
احلال مثلث الثورة (الحرية ، الأخاء ، المساواة) محلّ المثلث
اللاهوتي (الأب ، الابن ، الروح القدس) ؟ الى أية كنيسة
ستحتاج أوروبا الراهنة : كنيسة لاهوتية أم كنيسة ايديولوجية
(فلسفية أو سياسية) ؟ وما الفارق الموضوعي بين البحث عن
هاتين « الكنيستين » ، اذا أخذنا بالاعتبار تجربة روجية غارودي
، مثلاً ، وريجيس دوبرية الخ ، وصولاً الى تجربة سارتر الأعماق
، الأشمل ، والأغنى ؟

لقد غطّبت الأدبيات الوجودية خاصة ، والأدبيات الفرنسية
المعاصرة عامة ، جميع ظواهر اللا أخلاقية الاجتماعية : من
الطبقات الى الجنس ، الى الاعتقادات ، الى الرفض ،
والثورات الخ . لكن أليس من حقنا السؤال عما اذا كانت تلك
الموجة اللا أخلاقية في الأدب والفلسفة ، تعكس لا أخلاقية
سياسية - احتضار المشاريع الاستعمارية القديمة والعودة الى أزمة

الذات ، أزمة المركزية الأوروبية الضائعة ؟ بلى ، وإلى حد كبير . لكن تبقى خاصة لا بد من التنويه بها : وهي ان المشروع السارترى وهو يكشف الظواهر اللا أخلاقية كان يرمي الى استيلاء أخلاقية وجودية ، أخلاقية الانسان الحر . وهذه الأخلاقية كما وضع سارتر يده على جراحها ، تحتاج الى ايدولوجيا سياسية ، الى يسار جديد (ماركسي - سارترى) ، (ماركسي - ماوي - سارترى الخ) يسار يتجاوز اليمين واليسار . وهذه الحاجة الكبرى ، هل أغفلها سارتر ، فأثر ان يقدم لنا ، عن ذاته ، صورة الأديب المتفلسف ، تاركاً صورته المختلفة للباحثين ، صورة الايدولوجي الفرنسي المحافظ ، التي سيتم العثور عليها ذات يوم ؟

ثانياً : تهافت الأخلاق والسياسة
(مناقشة لآخر حوار مع جان - بول سارتر)

الفصل الأول : ماهية الفشل

أ - استهلال

■ قام Benny Lévy بني ليقي ، الذي كان يعاون جان - بول سارتر ، باسم مستعار (بيار فيكتور) ، بإجراء آخر محاورة مع سارتر . ارتدت هذه المحاورة طابع المدافعة عن فكرٍ مُلتبس أصلاً ، تكشف عبر هذا الحوار عن وجه جديد للإشكالية السارتريّة . فسارتر ، الذي اعطانا صورته الثورية المتطرفة منذ أحداث أيار (مايو) 1968 ، يُصرّ على أن يكون عراباً للتطرف اليساري ؛ فهو مثلاً يريد أن يُنظر اليه كصانع مشاريع فكرية ، وليس كمدافع عن مؤسساتٍ قائمة . فما مدى صحّة رغبته هذه ؟ إنّه يضعُ الشبيبة كنقيض بديل للبورجوازية - وكأن الشبيبة قوة اجتماعية غير طبقية ، وليس فيها من البورجوازية كما

من الطبقات الأخرى ؟ ثم يفلسفُ الاشكالات الكبرى في
الثمانينات :

- الإشكال الأول : كيف يبلغ الفعل الانساني غايته ؛
- الإشكال الثاني : كيف يتحقق الفعل الانساني بحرية ، فلا
يفشل ؛

- الإشكال الثالث : ما هو الفشل ، لماذا يفشل الانسان ؟ وما
مرد ذلك : النسبية الانسانية أم الإطلاقية
الوجودية (الكونية ؟)

- الإشكال الرابع : هل سيكون مجال لصنع انسانية جديدة ،
وما هو موقع الإنسان المقبل في هذه الانسانية ؟

حول هذه الإشكالات يمكنُ تركيزُ السارتريّة الدفاعية ،
سارتريّة اللحظات الأخيرة ، ومن الخطأ طبعاً القول إن سارتر
يتساهل في نفسِ اسرته ومواقفه ، لكن من الخطأ أيضاً أن لا
ترصد التراجعات السارتريّة في هذه المحاور الحميمة ،
الأخيرة . وسوف تدور مطالعتنا النقدية لهذه المحاور حول
إشكالات كبرى نردُّ إليها فلسفة سارتر : الأخلاق والسياسة ،
الفكرة والممارسة .

ب - من اليأس الى الأمل .

■ تمتاز أدبيات جان - بول سارتر بكونها تكشف عن أبعاد اليأس الانساني في الأزمات الوجودية الكبرى . وربما يكون ، من هذه الزاوية ، أفضل من فهم عصره ، ولو من أعماقه الخفية المتمزقة . لكنه من السذاجة بمكان الاستسلام لوصف متسرع قوامه الزعم ان سارتر هو فيلسوف اليأس أو انه متشائم لم ير من الحياة الا وجهها الداكن . خلف اليأس كان سارتر يبحث عن أمل ، عن مخرج ، عن حل أخير لمأزم قديم مستمر . وفي محاوراته الأخيرة ، ما قبل الرحيل ، كان يبدو متفائلاً في الكهولة أكثر مما كان متفائلاً في شبابه ؛ ربما بسبب صعوبة شبابه وهدأة كهولته . ومهما يكن الأمر ، فإن الخلاف حول سارتر ، معه وضده ، سيشغل أجيالاً كثيرة ، خاصة الأجيال التي يخاطبها ، ونحن منها . إنه صوت عصره حتى من ناحية اليأس ، وإذا كان الأمل قد تأخر ، فإن سارتر لا تعوزه القدرة على تفسير موقفه الأخير :

« . . . اعتقدتُ دائماً ان كل انسان يحيا بالأمل ، أي أنه يعتقد أن أمراً بدأ به ، أو يتعلّق به أو بالجماعة التي ينتمي اليها هو في طريقه الى التحقق ، وانه سوف يتحقّق وسوف يكو

مفيداً له وللناس الذين يشكّلون متحدة الاجتماعي . أو من أن
الأمّل هو جزء من الانسان ؛ وان الفعل الانساني فعلٌ إعلائي
أي انه يرمي دائماً الى هدفٍ مقبل انطلاقاً من الحاضر الذي
نتصوّره فيه ونحاول تحقيقه ؛ والفعلُ يجد غايته ، يضع تحقّقه في
المستقبل ؛ وفي طريقة الفعل يكمنُ الأمّل ، أي واقع طرح غاية
قابلة للتحقق بالذات » .

الفعل الانساني هو اذن هذا الممكن ، هذا المقبلُ من
المستقبل نحو الحاضر الذي هو نحن . لكن بين الفعل الانساني
الممكن وبين تحقّقه المستقبلي هناك دائماً هذا الواقع ، هذا
المجتمع الذي يشترط كل تحقّق ، بدولته وبمؤسّساته ، بأخلاقه
وبسياسته . فهل يرى سارتر ان الفعل الانساني يمكنه التحقّق
بدون هذا الوسيط ، هذا المحوّل الحقيقي لكل امكان الى واقع ؟
بين الانسان والتاريخ يجهد سارتر لأن يرفع راية الحرية الذاتية ،
فلا يرى المؤسّسات الاجتماعية ، كأن لا شيء ملموساً بين
الانسان وانسانيته . وهذه القفزة من المكنة الانسانية الى التحقّق
الانساني ، جعلت معاصرو سارتر ، منافسوه ، يصفونه بالمثالي
تارةً وبالطوباوي تارة . مع ذلك فان أزمة الفعل الانساني لا
تكمن ، في منظور سارتر ، في ما ذكرنا وحسب ، بل تكمن

أيضاً في الفشل الذي ينتظر الفعل بالذات . وسبب ذلك ان هذا الفعل الإعلائي المستقبلي هو فعل الحركة السلبية التي يلجأ اليها الانسان في رفضه ، والتي يأمل من تحققها الوصول الى حالة نوعية مختلفة ، حالة من التخطي للمرفوض ، ومن بلوغ المقبول ، المأمول . لكن بين الذات (القابل) وبين موضوعها تنتصب هذه الحالة من العبثية الجديّة - اذا صحّ التعبير - فتبدو الغاية غير قابلة للتحقق ، لأن مآل الوجود الى عدم . الى دثور .

جان - بول سارتر لم يُخفِ هذه الرؤية الدثورية العدمية للفعل الانساني في كتابه « العدم والوجود » الذي يُعتبر أفضل ما في فلسفة سارتر من تأمل عميق في معضلة الوجود الانساني . في هذه النظرة العميقة الى غاية الوجود الانساني يحدد سارتر ماهية الأمل الأخير ، المتعالي : فكل وجود يرمي الى الخلود ، وكل فعل انساني يرمي الى التشبه بالفعل الإلهي - قدر الإمكان أولاً ، وبلوغ المطلق ، الوجود بذاته أخيراً . في هذه المفارقة بين الوجود والخلود ، الممكن الانساني والممتنع الإلهي ، تظهر فلسفة الفشل ، بوجهيها المتكاملين : . الأمل واليأس . فالإنسان الذي يرمي الى التآله كغاية أخيرة ، يحدوه أملٌ بإمكان البلو . الميتافيزيقي لهذه الغاية المتعالية ، أي غير المتلازمة مع الوجود

الانساني الذي يشترط كل فعل . لكنّه لا يلبث أن ينصدم حين يرى أن الكائن بذاته وهو ينشد التحوّل الى كائن لذاته ، كائن هو سبب ذاته ، حيث تبطل المسافة بين العلّة والمعلول - فيكون الخالق هو عين المخلوق ، الفاعل عين الفعل ، العاقل عين العقل والمعقول - ، يظلّ كائناً بذاته ، آخر وجوده الدثور .
الفشل بالنسبة للفعل الانساني هو إعدام لإمكانات الموجود المطلقة ، وهو بالتالي ليس فشلاً مقارناً بالأفعال البشرية ذاتها .
اذن الفشل هو في التعالي عن الشرط الانساني ، وليس في التلازم مع الفعل الانساني المشروط بالمجتمع والسياسة والدولة .

ويعترف جان - بول سارتر ، ان فكرة الفشل تعترف بفكرة الأمل . وهما فكرتان متناقضتان ، متعايشتان داخل الفعل الانساني المتوتر من اليأس هبوطاً الى الأمل . ولا يخفي جان - بول سارتر ان مرحلة « الوجود والعدم » الممتدة من 1957 حتى 1960 لم تتضمن أي كلام على الأمل . ولم يكتشف « قيمة الأمل » إلا لاحقاً . فما هي هذه القيمة داخل أوالية الفشل الوجودي ؟ هنا لا بد من التساؤل المبدئي : هل الحياة فشل وجودي ، واذا كان الأمر كذلك ، فما هو النجاح اذن ؟ انها حقاً مسألة فلسفية ذات بعد غيبي . والانسان الذي يريد أن يرمز

وحده - بوعيه - للحياة ، لا يحق له أن ينسى الكون الحي ،
النباتي - الحيواني ، الذي بدونه قد يكون الوجود البشري ممتنعاً
في الأصل . وأمام نظرة فلسفية تعتبر الحياة مصدراً للسعادة
(الحياة هي الخلاص) ، تبدو الحياة في نظرة عدمية كأنها هي
مصدر الفشل في الوجود . إن الحياة بذاتها تتقبل وجهي الأمل
والياس ، النجاح والخيبة ، من داخلها ، لكن بالنسبة الى
المطلق لا يكون طبيعياً القول أن الفعل الانساني مآله الفشل .
إذن بقدر ما نعتبر الحياة نجاحاً وجودياً للفعل الانساني ، يغدو
من الطبيعي البحث عن أوالية ما يسمى الفشل الوجودي ،
خارج هذه الحياة - لكن هل يحيا الوجود خارج وجوده ، وحتى
الخلود كوجود آخر ، مكمل أو مناقض لهذا الوجود ، ليس ممكناً
تصوره إلا من داخل وجودنا هذا .

ان مصدرية الفشل الوجودي تعيدنا الى عمق المسألة
الانسانية حيث كان يعتبر الوجود الانساني خطيئة ، خطأ ،
سقطه ، وبالتالي ان السعادة تبدأ من هذه الحياة باتجاه معاكس ،
نحو المطلق الغيبي الذي حدث فيه السقوط . ولكن سارتر لا
يأخذ بهذه المصدرية الغيبية ، مؤكداً أن الأمل ليس « وهماً
غنائياً » ، وبالتالي فان اليأس ، النقيض ، اليأس الذي يتلازم

مع الخيبة أو ينجم عنها ، ليس احساساً غيبياً بقدر ما هو حالة مُعاشة . ان الأمل ، في منظور سارتر ، هو « طريقة ما في اكتناه الغاية التي يرى الانسان انه قادر على تحقيقها » . في اليأس الذي هو المسافة الفاصلة بين امكان الفعل وتحقيقه ، يقابله الأول الذي هو المسافة الواصلة بينهما .

ج - الوجودية زي فلسفي ؟

■ مع ذلك يؤخذ على فلسفة سارتر وأدبياته الوجودية انها كانت تهمل « الأمل » كشرط للتقدم الانساني ، لتحقيق الفعل الوجودي داخل الحياة التاريخية . ويوافق سارتر على هذه التهمة ، مع تشديد دقيق على أن اليأس الذي عناه في كتاباته وأعماله ليس هو نقيض الأمل ، اذن ما هو هذا اليأس ؟ يقول « انه الاعتقاد في أن غاياتي ، أهدافي الأساسية لا يمكن بلوغها وانه بالتالي يوجد في الواقع الانساني فشلٌ جوهري » . ان قيمة اكتشاف سارتر لأولية اليأس الفلسفي ، تكمن في كونه رأى عصراً بوضوح تام ، اذ كان يتقلبُ بين « الوجود والعدم » أخلاقياً وسياسياً وحضارياً ، الثقافة نفسها ، كلها ، كانت في خطر . ولقد تعرّف سارتر الى أزمة أوروبا بأسرها منذ مطلع هذا

القرن ، إلا انه خبر عن كذب أزمتي المانيا وفرنسا ، ألمانيا
التهلرية المتفلسفة مثالياً ووجودياً ، وفرنسا المحتلة ، الممزقة
ثقافياً ، كأنها في حالة من « العدم » النسبي ، او من الخطر
الوجودي . الفشل هنا يبدو سياسياً وأخلاقياً . اما الرابط بين
سارتر والوجوديين الألمان في الثلاثينات ، فهو يحتاج الى تحليل
خاص ، وعلى الأقل الى مقارنة تاريخية للنموذجين الهلري
والديغولي اللذين حرص سارتر على نقدهما . يضاف الى ذلك
ان تصريح سارتر بأن « حديثه عن اليأس كانت نكتة أو طرفة
لأن اليأس كان موضوعة العصر الدارجة مع كيركجارد »
Kierkgaard ، هو تصريح بالغ الخطورة . فمن جهة لا يمكن
أن يُعزى فكر اليأس والفشل الى كيركجارد أو أي فيلسوف
بمفرده ، ومن جهة ثانية ان تأثر سارتر به وبهيدجر وهوسرل
وهيغل ليس مجرد زبي فلسفي ، موضوعة فلسفية . ان الفتى جان -
بول لم يُخف رغبته في أن يكون هيغل عصره ، ولا في أن يفيد من
أدب اوروبا وأميركا وفلسفة ألمانيا وجدليات ماركس وجنسيات
فرويد . ومع ذلك ، فان ادعاءه المتأخر بأن وجوديته تشبه زياً
فلسفياً ، لا يمكنه أن يقنع أحداً من المطلعين على مسار حياته
وتكوين فكره . ولا يكفي أن يوضح سارتر بأنه شخصياً لم

يأس أبداً طوال حياته ، فماهية الفشل التي نتناولها هنا لا تقوم على التحليل النفساني أو الاجتماعي لشخصيته أو لسلوكه ، انما نتناول مفهوم الفشل في فكره ، أدباً وفلسفة . ان سارتر الذي اكتشف اليأس في الآخرين ، لا يعلن انتماءه الى هذا الفشل . لكن في الآخرين أيضاً يمكن اكتشاف الأمل ، واذا كان سارتر لا يصنف نفسه آملاً أو يائساً ، ويرفض صفة اليأس ولا يعلن لنفسه صنعة الأمل ، فانه موضوعياً كان قادراً على رؤية النقيض الحقيقي لليأس حتى إذا كان لا يرغب في تسميته آملاً . إنه يعزو تأثيره بصورة اليأس عند كيركجارد على الرغم من كونه لا يحبّه أبداً . من المستغرب انه يتأثر كاتب فيلسوف كجان - بول سارتر بفيلسوف يكرهه ، وعذره في ذلك انه يجاري « الموضوعة الفلسفية » . فكان « لزماً » عليه أن يدخل في منظومته الفلسفية هذه الموضوعة ، لوقتٍ ما . ثم انه يعلن ان هذه النزعة الكيركجاردية وجدها لدى كثير من الفلاسفة سواء . وهكذا يبرّر سارتر لنفسه التزيّي بزي الوجودية ، في حين أنّه كان يبحث عن فلسفة الوجود ؛ ثم يبرّر تأثيره بكيركجارد بأنه أمرٌ طبيعي لأن كاتب - الفيلسوف المبتدئ يأخذ عن سواء ، الكلمات أو كار ، ثم يتخلّى عنها عندما يجدّها بدون مضمون - بالنسبة على الأقل .

إذن اين ينتهي اليأس السارترى وأين يبدأ الأمل ؟ انه سؤال ساذج ، سيبقى بدون إجابة . لأن تداخل الأمل واليأس في فكر سارتر يحجبان عنا صورة الفشل الوجودي الذي تتلازم ماهيته مع الانية Ipséité الوجودية .

الفصل الثاني : فلسفة القلق والإغتراب

■ بعيداً عن مانوية الوجود الخائب والوجود الصائب ، الوجود الكوني ، والوجود الدثوري ، الوجود المأمول والوجود الميؤوس ، تتراءى ملامح القلق الذي من شأنه ان يضيء لنا بعض معالم الاغتراب الوجودي المعاصر .

لقد شدّدنا على أن جان - بول سارتر يحمل ، فيما يحمل ، قلق الثلاثينات والأربعينات في أوروبا ؛ قلق ما بين الحربين ، وما بعدها . والحرب كمصدر للفشل ، كإحباط ثقافي ، كدمار سياسي وعسكري وأخلاقي ، يعيشها سارتر من داخلها ، من داخل الجحيم بالذات . ولكنه ، مرة أخرى ، يعزو القلق الى مصدر ألماني ، مارتين هيدجر هذه المرة . ومن التبسطرة مفهوم اليأس الى كيركجارد ، ومفهوم القلق الى هيدجر ، ومن المبالغة تبرير ذلك بالقول انه - أي سارتر - لم يتعرض لأزمة قلق ، ولا

لأزمة يأس . إن الانسان الحي لا يخلو من أزمات قلق ويأس ، ولا نريد أن نتوقف عند أزمة العصاب التي أصابته سنة 1935 لمدة ستة أشهر ، وما رافقها من هلوسات وتخيُّلات . لكننا لا نعرف كيف يمكننا مجاراته في اعتباره مستورداً لهذه المفاهيم الأساسية في فلسفة ما بين الحربين ، وبالتالي لا نعرف كيف سنستوعب كل تجربته المبنية على هذه المفاهيم المأخوذة من مصادر تحتاج بدورها الى بحث آخر ؟

لا ينكر سارتر مروره بتجارب « حزن ، سأم أو تعاسة . . . » ، لكنه ينكرُ معاناة القلق واليأس . إذن ، لماذا ادخال هذا القلق الوجودي المأخوذ عن الآخرين ؟ وبالتحديد ما هو مغزى هذا الاغتراب الفلسفي المنقول ؟

يتشدد سارتر في خصوصيته فكره « فكري هو فكري تماماً » ، أما باب اليأس الذي يندرج تحته هذا الفكر فهو باب « غريب » . فهل هذا يعني ان ثمة مجالاً للشك في مصداقية أو شرعية هذا الفكر الوجودي ؟ يعلن سارتر ان أهم فكرة بالنسبة اليه هي فكرة الفشل ، الخيبة . ان الفشل السارترى متعلق « بما يمكن تسميته الغاية المطلقة » .

نعود هنا الى أوالية الفشل الوجودي ، متجاوزين مقولتي

اليأس والقلق ، مسلّمين بأنها مأخوذتان عن كيركجارد
وهيدجر . إذن ماذا يبقى للفكرة السارتريّة عن الوجود ؟

لا بد لنا من التشديد مجدداً على مفهوم الإغتراب الفلسفي
الذي يعانيه سارتر وسط هذا التغير الأوروبي المدمر . فما
حدث في أوروبا من حروب ذهبّت ضحيتها عشرات الملايين
يعني العالم بأسره ، ولكنه يعني مباشرة الأوروبيين ، وفي
مقدمتهم هذه الأنتيلجنسيا التي وعت المأساة ان لم نقل إنها
عاشت تماماً . فالتغير الحاصل في أوروبا هو تهافت من دور
الأمبريالية الأوروبية العظمى ، دور الثقافة الأولى ، دور القوة
الفاعلة ، ذات الغاية المطلقة ، الى دور الامبريالية الوسيطة بين
القوتين الكبيرتين وبين بقايا هذا العالم الثالث النباهض من
دمائه ، والى الثقافة التوفيقية ، وأخيراً الى دور القوة التابعة من
خلال حلفي الأطلسي ووارسو . لقد تغيرت أوروبا ، ودمارها
بدل دورها التقليدي من أساسه . فالقارة الديمقراطية العتيقة
أصبحت خارج تاريخها المحرّك ، تنتظر مَنْ يحركها . هذا هو
بنظرنا المناخ العام الذي جعل كتاب ومفكرى أوروبا في القرن
العشرين يعانون اليأس ، القلق ، الإغتراب . أما لعبة مَنْ نُقل
عن مَنْ ، ومن تأثر بمن ، فإنها لعبة لا تفسر الوقائع الثقافية ولا

تجعلنا نعي دوافع مواقف سارتر وسواه . إذن من الواضح ان الإغتراب الفلسفي - الوجودي الذي أفصح عنه سارتر بدون موارد وبدون تردد ، موجود في صلب الحضارة الفرنسية المدمرة في الحرب ، كما هو موجود عند جارتها الألمانية . وسواء علينا الأخذ بما يقوله سارتر أو رفضه . فالأهم عندنا هو أن نتمكن من اكتشاف معيارية Critériologie للفلسفة الوجودية بوصفها فلسفة اغترابية . فالوجود يعني فيها يعني بقاء ، تواصل الفعل الانساني . ولا يُعقل ان يتواصل الفعل الانساني مشدوداً فقط الى الفشل ، اليأس ، السقوط . لهذا فان معيارية البقاء هي معيارية تناقضية تتضمن النجاح والفشل معاً كأماكن للفعل الانساني ، وكذلك هو حال التلازم بين الوجود والخلود .

1 - يعلن سارتر ان لكل انسان غاية اعلائية أو غاية مطلقة ، ووراء هذه الغاية توجد غايات نظرية أو عملية آنية يحاول كل انسان من خلالها التوصل الى تحقيق قضاياه التربوية ، السياسية الخ . وبالتالي وراء هذه الغايات يضع سارتر غاية الغايات ، التي تعتبر معياراً لقيمة ما يتعلق بها من غايات نسبية ، وهذه الغاية الأخيرة ، المطلقة ، تتباين من إنسان الى آخر ، وتحفظ بخصوصيتها الإطلاقية . والأمل موصول

بها ، كما ان الفشل الحقيقي يقترن بها وحدها .

2 - الأ ان سارتر لا يستطيع الجزم بحتمية هذه الثنائية (الأمل والخيبة) التي تستقطب القيمة ، الماهية الفلسفية لمفهوم « الغاية المطلقة » :

أ - فمن جهة اذا جزم ان حياة الانسان هي خيبة وفشل فمعنى ذلك ان الانسان محكوم مسبقاً بتشاورم مطلق ؛ وهذا ما لا تدعيه فلسفة سارتر ، لا سيما في كتابه « الوجود والعدم » ؛

ب - ومن جهة ثانية ، لا يجزم سارتر أن حياة الانسان هي نجاح أو أمل ، لكنها مع ذلك تنأز بميزة خاصة ، لاحظها سارتر منذ 1945 ، أي بعد حرب التدمير والتغير في أوروبا ، وأكدها مؤخراً في حديثه للنوفيل أوبسرفاتور : « الأمل معناه انني لا أستطيع مباشرة أي فعل دون الاعتقاد بأنني سوف احققه » . هذا الربط السارترى بين العمل والأمل هو ربط تقليدي ، لكنه مع ذلك لا يأخذ سمة القيمة الدائمة ، الراجعة على سواها من قيم الفعل الانساني الأخرى ، الا بقدر ما يتلازم الأمل مع طبيعة الفعل الانساني . وبتعبير آخر : « اذا كان الفعل أملاً في آن واحد ، فلا يمكنه من

حيث مبدئه ان يكون موجهاً نحو الفشل المطلق الأكيد .
ويضيف سارتر أن في الأمل ذاته نوعاً من الضرورة :
« الأمل بوصفه علاقة الانسان بغايته ، وهذه علاقة تكون
قائمة حتى وان لم تتحقق الغاية ؛ هذا هو الأمر الأكثر
حضوراً في أفكاره » . ويميز سارتر بين مستويين لتحقيق
الأمل : المستوى الميتافيزيقي لتحقيق الأمل المنشود حيث
يمكن للفعل الانساني ان لا يبلغ غايته الأخيرة ، المطلقة ،
فينقلب الى فشل ؛ والمستوى الانساني لتحقيق مجموع
الأفعال التي يمكن في نهايتها الحكم عليها بالنجاح أو
بالفشل . ومن هذه الجهة يقارن سارتر نفسه ، خطأ ،
بشكسبير أو بهيغل فيرى نفسه فاشلاً ، خائباً : ألا انه يعتبر
هذه المقارنة لا معنى لها وجودياً ، لأنه ليس هو هذا ولا
ذاك ، انه سارتر ذاته ، وسارتر الكاتب يعتبر نفسه ناجحاً
ككل .

- على صعيد فلسفي آخر ، تبدو ثنائية الوجود - الخلود تطرح
نفسها كمعارٍ آخر لماهية البقاء ومفاهيمه الوجودية وما بعد
الوجودية . هنا يكشف سارتر جانباً خطيراً من حياته ومن
رؤيته الفلسفية ؛ ذلك أنه حين ترك مفهوم الوجود يستهدف

حالة الخلود ، واعتبر ان فكرة الخلود هي الهدف الأخير للكتابة مثلاً ، انما كان يخرج من الواقع الى الحلم . ولكن ما هي المسافة الفاصلة في الوجود المعاش ، بين الواقع وحلمه ؟ اليأس وأمله ؟ الموجود وخلوده ؟ كان بول فاليري يذهب الى ان الحلم أغنى من الواقع ! ولولا ذلك التخيل لما استطاع سارتر ان يضع هذه الآلاف من الصفحات الفكرية والنقدية . فالرؤية الفكرية تستهدف البقاء - تجريداً وخلوداً . والوجود هو غاية الوجود الآخر ، كأن غاية الوجود في الخلود . ويؤكد سارتر ان « الخلود موجود ، لكن ليس على هذا النحو » . الخلود ليس وجودياً عادياً ، انه مفهوم أخلاقي . وكل فعل انساني ترافقه افكار معينة ، منها فكرة الخلود ، التي تضيفي عليه الشبهات والاضطرابات ، كما يعتقد سارتر . وأما الكتابة بذاتها ، كتابة سارتر هنا ، فلا تستهدف الخلود ، لأنها بنظره هي « عمل اجتماعي » لا أكثر . لكن هذا « العمل الاجتماعي » في احدى مراحل (انتقال الفكر من الكاتب الى القارئ من خلال الكتاب) يقوم على التوافق والتحابب بين الطرفين ، ألا ان الكاتب يرمي من وراء كتابته الى الإفصاح عن رغبة

وجودية . هذه الرغبة يعتبرها سارتر بمثابة « الكيفية الأخلاقية » التي تعني اننا نبحثُ عن شيء آخر غير الكيف الالهي أو الكيف الذاتي ، Causa sui ، اننا الى حد ما ، نبحث عن شيء « بلا كيف » ، اذا صحَّحت لنا هذه الاستعارة من الفلسفة العربية ، بمعزلٍ عن خلفياتها المعتزلية .

لكن مسألة الخلود فلسفياً تعود عند سارتر الى هذا المفهوم الخاص للموجود كعلة ذاته ؛ المفهوم المُجْتَلَب من الإرث الفلسفي الديني . يوضح سارتر ان ارثه هذا يمتدُّ من « المسيحية الى هيغل » ، وهذا امتداد تاريخي ، ملازم لوضعيته ، لموجوديته في نطاق فرنسي أوروبي محدّد . وبالتالي ينفي توصّله تاريخياً الى التراث الشرقي مثلاً . وما يلفت الانتباه ان جان - بول سارتر المنتمي الى ارث مسيحي - جدي يُعلن رغبته في الانقطاع عن الأخذ بمفهوم الانسان - الاله ، الانسان سبب ذاته ؛ ويضيف ان الأخلاق التي نبحث عنها ونأخذ بها ليست مرتبطة بالمسيحية وتراثها وغاياتها . انها اخلاقية مختلفة ، متصلة برغبتنا في الوجود وبرغبتنا الاجتماعية . ويحدّد سارتر مفهومه للمجتمع تحديداً نافياً : « ليس المجتمع هنا هو الديمقراطية ، او الديمقراطية -

الملففة في الجمهورية الخامسة . إن المقصود بالمجتمع هو علاقة أخرى بين البشر أنفسهم . والمجتمع ليس هو العلاقة الاجتماعية - الاقتصادية التي كان يتصورها ماركس » . ويرى سارتر : « ان هذا البحث عن غايات اجتماعية حقيقية للأخلاق يسير جنباً الى جنب مع فكرة اكتشاف مبدأ لليسار كما هو موجود الآن . اليسار الذي تخلّى عن كل شيء ، والذي صار مسحوقاً الآن ، تاركاً النصرَ ليمين بائس » .

إذن ، بعد استطلاع ماهية الفشل انسانياً وغيبياً ، وبعد الدوران في مغاليق لعبة الأمل واليأس ، المحكومة بأولية الموت ، هذا العدم الخفي ، الذي يرافق الحياة من داخلها كما الشمس ، يفصحُ سارتر عن الغاية الأخلاقية للوعي الفلسفي : إنها بدون شك غاية سياسية في نهاية الأمر ، لكنها ليست سياسية عادية ، إنها سياسة تتجاوزية لكل ما هو قائم يميناً ويساراً ، ومشروع رؤية سياسية لمستقبل إنساني « ثوري » .



الفصل الثالث : الأخلاق والوعي

■ لا تخفى صلة الأخلاق بالوعي في الفلسفة الوجودية ؛ وإذا كانت الأخلاق تتعلق بالسلوك ، وقيمه ، وبمعايير العلاقات

الانسانية ، فإن الوعي وجودياً هو وعي أخلاقي في النهاية .
والأخلاقية السارترية قوامها التأكيد على أن كل وعي له بعده
الإلزامي ، البعد الوجوبي ، أو بُعد الواجب . فالأخلاق هي
مضمون الفعل الانساني ، ومثال ذلك « ان الفعل الذي أريد
القيام به يحتمل نوعاً من الإلزام الداخلي الذي هو بُعد من أبعاد
وعي . ولا بد لكل وعي من القيام بما يقوم به ، ليس لأن ما يقوم
به هو صحيح الى هذا الحد بل على العكس لأن أي هدف يرمي
اليه يظهر في الوعي ، وكأنه ذو صفة مستلبة ، وهذا بنظري هو
منطلق الأخلاق » . ومما يؤخذ على فلسفة سارتر انها أعتبرت
الانسان في جوهره فرداً تحت الوصاية وان حريته ليست حرية
كاملة ، لأنها صادرة عن انتداب وتفويض ، فكأنها حرية مُتدبة
«Liberté mandatée» ، حرية مستلبة ، حرية مصادرة .

فيرى سارتر إن حَجَزَ الحرية ، وسلبها ومصادرتها تعني الشيء
نفسه . وممكن الصعوبة ، عنده ، هو أن الأخلاقيات القديمة
والكلاسيكية خاصة من أرسطو الى كانط ، لم تعرف أين تضع
الأخلاق في الوعي . فيتساءل سارتر : « هل الأخلاق ظهور ؟
هل نعيش أخلاقياً كل الوقت ؟ هل هناك لحظات لا نكون فيها
أخلاقيين دون أن نكون لا أخلاقيين في وقت واحد ؟ وإذا نأكل

قطعةً أو نشربُ كأساً نبيذاً ، هل نشعر بالأخلاق أو بالا أخلاق
أو لا نشعر بشيء من كل ذلك ؟ أضفُ الى ذلك اننا لا نعرف
أيضاً ما هي العلاقة بين الأخلاق التي غالباً ما يدرسها الناس
ويعلمونها لأولادهم بوصفها أخلاقاً دائمة ، وبين الأخلاق في
الظروف الاستثنائية . برأيي لكل وعي هذا البعد الأخلاقي
الذي لا نحلله أبداً والذي أرغبُ في تحليله .

من المعروف والواضح اذن ان سارتر يحدّ الوعي
بالأخلاق ، ويحدّ الأخلاق بالحرية « المصدر الوحيد للقيمة » .
ويلاحظُ هنا ان سارتر يبحث عن تحديد الوعي والأخلاق على
نحو مختلف : « كنت أبحث عن الأخلاق في وعي بدون
مقابل ، بدون آخر (أفضل آخر على مقابل) ، واليوم أعتبرُ ان
كل ما يظهر كأنه وعي في لحظة معينة هو بالضرورة مرتبط ،
وغالبا متولد من حضور وحتى من غياب وجود الآخر . وبتعبير
آخر : كل وعي يبدو لي حالياً انه في آن واحد يكون ذاته كوعي ،
وانه في وقت واحد هو وعي للآخر ووعي لأجل الآخر . وان
هذا الواقع بالذات ، هذا الكائن بذاته الذي يعتبر نفسه كذات
بالنسبة الى الآخر ، والذي له علاقة مع الآخر ، هو الذي اسميه
الوعي الأخلاقي La conscience morale » . ان كل وعي ، في

المنظور السارتري ، هو اذن وعي أخلاقي ، لأن كل وعي متعلق بالآخر ، وكل علاقة بالآخر ، كل ردٍ عليه وصراع معه ، هي علاقة أخلاقية . اننا لا نستطيع ان نكتنه كل أبعاد نظرية الأخلاق - الوعي ، عنده ، دون التوقف عند نظرية الآخر ، فلسفة الغير اذا صح التعبير . فمما يلاحظ مثلاً ان سارتر يترك لكل فرد هامشاً عريضاً من الاستقلال ، هو هامش مأمول أكثر مما هو بعد واقعي ، تاريخي . وهذه الملاحظة تصحُ بشكل خاص على كتابه « الوجود والعدم » . وماهية فلسفة الآخر هي ان علاقة جديدة ستقوم بين الأنا والآخر : الأنا ليس بوصفه « كلاً » مقابل الآخر بوصفه « كلاً آخر » . فالعلاقة أنا - الآخر ليست علاقة بين « كلين » منغلقتين : انما المقصود هو ان علاقة كل فرد بالآخر ، تسبق تكوين « الكل المنغلق » « Le tout fermé » أو انها تحول دون قيام هذا الكل المنغلق أو بالأحرى دون انغلاق كل منا فيما يسمى « الكل » الذاتي والكل الغيري ، الموضوعي . ويصل سارتر الى القول : « ان كل وعي بحد ذاته ، كل فرد بذاته كان مستقلاً استقلالاً نسبياً عن الآخر » . ويضيف : « لم احدد ما أسعى لتحديده اليوم : تبعية كل فرد بالنسبة الى جميع الأفراد » ؟ فما هي هذه التبعية العلائقية التي

يراهما سارتر الآن ، بعد الحاحه المتواصل على علاقتي الاستقلال
والحرية ؟

انها تبعية مميزة . فهي ليست تبعية استرقاقية ، عبودية . بل
هي تبعية حرّة بذاتها ، ذلك ان السمة المميزة للأخلاق الواعية
هي ان الفعل الانساني متأثّر فيها عن اختيار حر . فما هي اذن
علاقة الأخلاق هذه بالسياسة ؟

أ - الأخلاق والسياسة

ربط سارتر في أدبياته وفي مسالكه بين الأخلاق والسياسة ،
معتبراً ان الغاية الأخلاقية الاجتماعية هي في النهاية غاية
سياسية . وهذه الغاية جديدة بقدر ما تطمح نظرياً ، على
الأقل ، الى ادعاء تجاوز اليمين واليسار معاً . فمقابل اليمين
البائس يضع سارتر اليسار المقهور او المتقهقر لأنه متراجع عن
الأهداف العليا التي يكون بها يساراً . لهذا فان التهافت
السياسي ، بمنظور سارتر ، هو تهافت أخلاقي ؛ وعليه فلا بد
من اعلان مبادئ جديدة ليسارٍ جديد . ان سارتر يعلن نفسه
ضد اليمين الذي يصفه بأسوأ النعوت ، وفي الآن ذاته يعلن
نفسه ضد يسارٍ موضوعٍ أمام خيارين لا ثالث لهما : فهو اما ان
يموت فيكون ذلك موتاً للانسان الذي يعلّق أمله على اليسار

بالذات ؛ واما أن يتجدد وفقاً لمبادئ جديدة . وهذا الخيار الثاني هو الخيار السارترى المعلن . الخيار الذي يحاول الجمع بين البحث عن أخلاقية جديدة واكتشاف المبدأ الحقيقي ليسار .

1 - في المبدأ اليساري

■ لكن ما هو هذا المبدأ الحقيقي ليسار الذي يدعيه سارتر ، وبالتالي ما هو المبدأ الباطل الذي يرفضه ويعلن عليه حرباً التجاوزية ؟

انه مبدأ متعلق من جهة بالرغبة الاجتماعية القائمة على الرغبة الوجودية ، ومتعلق من جهة ثانية بحالة الأمل التي أعلنها سارتر في أيامه الأخيرة ، نقضاً او توضيحاً لكل موروثة الثقافي والسياسي والأخلاقي . اذن المبدأ الحقيقي المنشود هو مبدأ مثوي : انه اجتماعي وميتافيزيقي . لكن كيف تقوم العلاقة التاريخية بين ما هو اجتماعي (السياسة) وما هو ميتافيزيقي : الأمل كأساس جديد لأخلاقية واعية) ؟ هنا يمكن العود مجدداً الى مفاهيم سارتر للتحقق - نسبية النجاح ، نسبية الفشل - والتجاوز التاريخي للتحققات البشرية بحيث تظهر أمامنا

ضرورة الايمان بالتقدم . ان حركة التاريخ البطيئة تلغي كثيراً من أفكارنا واعتقاداتنا وآرائنا ، لكن الوعي البطيء هذا يُبقي منها أيضاً ما يحتاج اليه الناس في حياتهم المقبلة .

ويترتب على هذا الموقف النقدي ان كل جنوح الى انحياز حزبي ، وان كل حزب للأفكار وللمبادئ ، هو بنظر سارتر عمل مرفوض ، ومسيء . لماذا ؟ « لأن الأفكار المتنزعة من فوق تُلحق الأذى بشكل ما يُتكرر به تحت . وهذه الطريقة - التنزيل الفكري - هي الأفضل لصنع فكر بليد . لأنه ، تحت ، يجب صنع الفكر . ولا يجوز التوقع او التبصر انطلاقاً من فوق . لهذا كرهت فكرة الحزب بالذات منذ سن العشرين . ولا بد من الاعتراف ان حزباً ما ليس له حقيقة ولا يحلم بأن تكون له حقيقة : وانه ذو أغراض ، مقاصد ، ويسلك طريقاً معينة : ورفقة الدرب تعني بالنسبة اليّ بالتحديد النموذج الذي يحاول الإبتكار بالحقيقة من خارج الحزب وذلك على أمل ان الحزب سيستخدم هذه الحقيقة » .

لقد تعلق سارتر المثقف من خلال مفهوم « رفقة الأدب » بنموذج الحزب الشيوعي الفرنسي ، بنموذج الحزب الذي يحتاج ، في نظره ، اليه كمثقف أي يكون هذا الافتراض الاستعلائي

هو الذي سيحكم منوالية النزاع بين المثقف السارترى والنموذج الحزبي الذي يراه سارتر ، في آخر أيامه ، كأنه « نموذج فاشل » . ولقد تنبأ سارتر بأن الأحزاب ، اليمينية واليسارية ، هي في النهاية شيء واحد ، وأن الأحزاب اليسارية بعد 20 أو 30 سنة لن تبقى على ما هي عليه ، وأن اليسار المقبل ، الجديد ، سيتجسد في « حركات جماهيرية لأجل غايات محدّدة وخاصة » .

2 - حاجة المثقف الى الإلتزام الحزبي

■ ربما يبالغ سارتر في تفسيره التبسيطي لالتزامه الحزبي العابر الذي وصفه بأنه « رفقة درب » عامي 1951 و 1952 وتوجّه بزيادة للإتحاد السوفياتي عام 1954 . فهل صحيح ان سارتر التزم بالحزب الشيوعي الفرنسي لأنه كان موجوداً وحسب ، فكان لا بد من علاقة « أخلاقية » بـ « السياسة » ، وكأن « الوعي الأخلاقي » وقف على المثقف و « الموقف السياسي » هو وقف على الحزب ؟ ان معالجة العلاقة بين المثقف والحزب ، الثقافة والسياسة ، تحتاج الى تعميق ، ولا يمكن لهذا التبسيط الأيديولوجي الذي يلجأ اليه سارتر أن يكون مقنعاً أو كافياً .

يتشدّد جان - بول سارتر في الإصرار على تمايزه الفكري عن الحزب : ان حزباً ما ، مهما تكن فلسفته ، لا يمكن أن يتحوّل الى حزب فلسفي ، وكذلك فإن مثقفاً أصيلاً مهما تأدلج لا يمكن أن يتحول الى داعية أيديولوجي . وان هذه القرابة بين الفلسفة والأيديولوجيا ، بين المعرفة الواعية والإيمان الإنقيادي ، بين العمق والبداهة ، لا يمكن سحبها أو إسقاطها على علاقة المثقف والحزب بدون تأملات نقدية ساطعة . فلا يمكن للحزب خاصة الماركسي ، العلمي اليساري ، التطوري أو التقدمي ، ان يأخذ على المثقف فلسفته العميقة ، لكنّه في النهاية يمكنه أن يأخذ عليه رؤيته التاريخية ، مشروعه الأخلاقي ، والأغراض الاجتماعية - السياسية التي يخدمها في نهاية الأمر . وفي هذه المدافعة السارترية عن موقع المثقف من الحزب الا نسمع صوت الحزب يدافع عن موقفه من المثقفين - المتهمين عادة بالتذبذب والانتهازية والكوسموبوليتية وبما لا ينتهي من التهم الأيديولوجية المعروفة .

ان المأخذ السارترية المباشر على الحزب هو كونه يتقدّم او يتوجّه بما يسميه « أفكاراً ملفقة » ، يعتبرها الحزب انها هي الحقائق . والحال ، فلماذا شعر هذا المثقف السارترى بالحاجة الى الإلتزام الحزبي ، الى الإلتصاق بصخرة سيزيف الجديد ،

الصخرة الستالينية للحزب ، بعد ما كان ادعى الخلاص من « صخرة بولس » التي أقام عليها الفادي كنيسته ؟ يجيب سارتر كان المطلوب وقتذاك هو ايجاد مستقبل للمجتمع ، وكان لا بد للمجتمع ان يتغير فلا يعود ذلك « القرف » الذي صار عليه في كل مكان . ويضيف : « لم يخطر ببالي انني سأبدل العالم بنفسي وبفكري الخاص ، لكنني كنت أفرق بين القوى الاجتماعية التي تصر على المضي قدماً ، وكنت أرى أن موقعي هو في صفوفها » .

هنا يظهر اعتراض على الانتقال السارترى من الاستقلالية المفرطة التي أضفها على المثقف الى التبعية الحرة التي ظن ان المثقف يمكنه أن يمارسها داخل الحزب فيكون فيه وضده في آن - رجل في البور ورجل في الفلاحة . ويظهر اعتراض آخر قوامه أن فلسفة اليأس التي تتضمنها الأيديولوجية السارترية - من خلال كتاباته على الأقل - تتناقض مع الأهداف المنشودة جماهيرياً . فهل كان بإمكان سارتر عدم الإصطدام بالحزب من موقعه المعروف ؟ لا يخفي سارتر حاجته الى الحزب ، الى الناس المجتمعين كقوة تتهياً لهز الجسم الاجتماعي ونقضه وتغييره . وعليه ، كان المثقف يبدو بحاجة الى عضلات لأفكاره : هذه

العضلات هي عضلات أعضاء الحزب الذين يناضلون .
وبالتالي تبدو السارتريّة متقاربة ، هنا على الأقل على مستوى
نظرية المجاميع التطبيقية ، مع الماركسية . وأكثر من ذلك ،
يبدو سارتر كأنه يأخذ عن ماركس صورة الغاية الأخيرة
للتاريخ ، صورة الطبقة العاملة المكلفة بأكمل ما قبل التاريخ
الإنساني - التاريخ يكمله العمال ، هؤلاء المستضعفون في
الأرض . ويعترف سارتر بهذا المأخذ الماركسي ، لكنه ينفصل
عنه مجدداً ، بالعودة الى نظرية الفشل ، فيذكرنا بأن الرفاقة ،
الأخوة المنشودة قد انقلبت الى اوهاب ، الى رعب ، والفشل عنده
لا ينصب اجتماعياً على امتناع الخطاب السياسي وتحقيقه في
مشروع سياسي . يقول : « ان هذه الانتصارات الجزئية ،
المحصورة ، الصعبة التجزيء والتحديد ، التي قام بها البشر من
خلال العمل سوف تحقق تقدماً ، وذلك على الرغم من انتقالها
من فشل الى فشل . هكذا فهمتُ التاريخ دائماً » . لا حياة
بدون غاية ، عليا ، رفيعة ، أخيرة . بدون هذه الغاية ،
يتساءل المثقف : لماذا نعيش إذن ؟ فهل يكفي تقريرُ الغاية
لتفاهم المثقف والحزب في المستقبل ما بعد السارترى ؟ ان المثقف
والحزب يمرّان في الإنسان ، هما منه ، لأجله وإليه . وفكرة
الغاية هي فكرة إنسانية ، والتاريخ الغائي هو تاريخ الغايات

البشرية ، المتمرحلة بالطبع - اننا لا نعرف اذا كان ثمة نهاية
أخيرة للتاريخ ، وجدلياً لا يتناهى التاريخ لا يتناهى النوع
البشري !

3 - الانسانية واسطورة اكتمال الانسان

■ السياسة هي موضوع الإنسان . لكن الانسان غير
مكتمل ، غير جاهز في منظور سارتر . الإنسان يصارع ، يقاتل
لأجل الوصول الى حالة انسانية ، الى علاقات انسانية ، الى
تعريف للإنسان . وهذه المعركة بدورها تحتاج الى تحديد : « إن
غايتنا هي التوصل الى جسم حقيقي متكوّن حيث يصير كل
شخص انساناً وحيث تصبح المجتمعات انسانية أيضاً » . لكن
سارتر قبل 1939 كان يصف الإنسانية بـ « القرف » ، ثم انه بعد
عدة سنوات عقد مؤتمراً صحفياً تساءل فيه عما اذا كانت
الوجودية مذهباً انسانياً ؟ وأجاب انها مذهب انساني . ثم انه
بعد ذلك أيضاً اعتبر ان « الإنسانية » في ظروف الحروب
الاستعمارية هي ستر لعورة الاستعمار . وفي العام 1980 عاد
سارتر الى القول بإعلاء الانسان ، وبصنعه في اطار هذه
الانسانية . فما هي المواصفات والمفارقات التي يصح إطلاقها
على فهم سارتر للانسانية ؟

أ - لا يجتذ جان - بول سارتر الإنسانية التي تنحصر في نطاق
الأنوية(*) : فتكون الإنسانية نموذجاً لإعجاب الانسان
بنفسه ؛

ب - ولكن الإنسانية الحقته هي طريقة الانسان في الحياة ، في
الكون أو الوجود ، وهي علاقته مع قريبه ، نده ، وهي
أخيراً طريقة وجوده الذاتي ؛

ج - ان الإنسانية غير مكتملة ، لأن البشر ، كما يراهم سارتر ،
هم بشر ناقصون Sous-hommes أي انهم كائنات لم
يتوصلوا الى غايتهم ، وقد لا يبلغونها أبداً ، لكنهم يسرون
اليها ؟

د - هل البشر هم « كليات متناهية ومغلقة » ؟ اذا كانوا كذلك
فإن الإنسانية تكون ممتنعة في عصرنا . لكن اذا اعتبرناهم
بشراً ناقصين يملكون مبادئ انسانية هي في الواقع بعض
البذور التي تنطلق نحو الانسان ، وهي متقدمة على الكائن
نفسه الذي هو الانسان - الناقص ، فعندئذ سيمكن القول

*Egoisme

ان علاقة الانسان بالانسان تدعونا من خلال المبادئ
المفروضة اليوم الى شكل من أشكال الانسانية .

هـ- اذن الانسانية هي ، جوهرياً ، اخلاق العلاقة مع الآخر ،
انها تؤكد واعٍ للانسان .

و- أخيراً ، ان « الانسانية لا يمكن تحقيقها ، وعيشها إلا من قبل
الناس الذين يدفعوننا ، نحن الذين نعيش في مرحلة
سابقة ، نحو الناس الذين يجب أن نكونهم أو الذين
سيكونون خلفاءنا ؛ فنحن لا نحيا الانسانية إلا من خلال
أفضل ما فينا أي بواسطة جهودنا الرامية الى أن نكون أعلى
من ذواتنا في دائرة البشر . . . » .

ب- الأخوية والراдикаلية

■ إن الإنسانية كما أعلنها سارتر بتناقضاتها وتوافقاتها
تصبُّ حكماً في مصبات النهر المسيحي للفلسفة الأوروبية .
فالانسانية الوجودية هي ، عند سارتر ، أخوية جديدة . بل ربما
تكون محاولة لإحباط الماركسية الطبقية - بإعلان الإيمان بها
لتجاوزها وليس لتحقيقها - ، ولتنظر في مستقبل أوروبا الما بعد
مسيحية والما بعد ماركسية . ليس لنا أن نتعجل صورة أوروبا

السارترية ، إلا أن اكتشافه لأصول الوعي الأوروبي ، وتشديدهُ على المضمون الأخلاقي للوعي السياسي والحضاري ، وبحثه عن مبادئ ثقافة جديدة (تحت شعار اليسار الجديد) ، إن كل هذه الأمور تضعنا ، عفوياً ، أمام صورة متقاطعة لأفكار رفضية ونقدية دافعت وتدافع عن قديم موروث دفاعاً مداوراً ، شجاعاً ، وقاتلاً في بعض الأحيان .

إن الانسانية المتجددة ، أو المرشحة للتجدد في المشروع السارترى ، يريد لها قطبين جاذبين : قطباً مجتلباً من المسيحية - بدون كنيسة - هو قطب الإخاء والأخوية ؛ وقطباً مجتلباً من الماركسية - المردودة الى هيغل ، أي اليسار بدون حزب - هو قطب العمق الإنساني للوجود أو الراديكالية . فهل يمكننا الزعم أن سارتر الذي حلم طيلة 75 سنة أن يكون ، وحده ، ضمير عصره بكامله ، ما هو في الحقيقة سوى توتر حيٍ لهذين القطبين المتداخلين ، حتى الاستتباع ، القطب المسيحي والقطب الهيجلي . وبالتالي لا مجال للقول أن سارتر ماركسي بمعنى ما ، وأنه فرويدي بمعنى ما ؟ هنا أيضاً إغراء بوصف التجاوز السارترى بأنه تجاوز توليفي ، بمعنى أنه يأخذ الشيء ونقيضه ، ماركس وفرويد مثلاً ، ويسعى لتجاوزهما تحت ستار توليفي

(المجتمع والذات) . ومهما يكن في هذا الإغراء الفلسفي من دواعٍ عميقة ، فإننا لا نملك إلا تسليم له . فهذه فرضيةٌ كبرى في البحث عن مرتكزات الخطاب الفلسفي - الأيديولوجي عند سارتر .

1 - ما هو التآخي ؟ ما هي المؤاخاة ؟

■ إن فكر سارتر التحليلي يعود بأشكال الأخوية الى جذوره الانسانية الأولى . ما هو الانسان - الأخ ، كيف يتآخى مع سواه ؟ وهل ثمة مجال لمؤاخاة بين البشر ؟

الإخاء مبدأ إنساني قديم ، فيه من المضامين الدينية والأخلاقية والاجتماعية ، وحتى السياسية ، ما يجعل من الصعوبة بمكان تعريفه وتبسيطه جديلاً . ويكتفي سارتر بمثال الأزمنة الحديثة ، حيث كان ثوار 1792 في فرنسا وحتى كومونة باريس أخوة ، وفي الآن ذاته لم يكونوا أخوة ، لأنهم كانوا بنوع ما ينجلون ان يكونوا أخوة . لكنهم مع ذلك كانوا يعلنون انتماءهم الى الأخوية . ويلاحظ سارتر ان تحول العناصر الثورية قبل 1914 الى أحزاب هو الذي قضى على الإخاء الثوري : « الحزب هو موت اليسار » . ومعنى ذلك ان سارتر يريد العودة الى ما قبل فكرة الحزب ، الى المسرح البدائي للثورة الأخوية ما

قبل 1792 ؛ وهذا المشروع السارترى هو الذي فشل عملياً من خلال تجاربه السياسية المتطرفة منذ 1968 مروراً بتجربة « قضية الشعب » « La Cause du peuple » . ويدفع سارتر هذه التهمة بتبرير قوامه ان « حربة اليسار المتقدمة هي التي ماتت » أيضاً . ويعلن سارتر ان جوهر الموقف اليساري هو الراديكالية . فما هي هذه الراديكالية اذن ؟

2 - الراديكالية الساترية

الراديكالية عند ماركس هي أخذ الأمور من جذورها ، والراديكالي بالنسبة الى الإنسان هو أخذ أموره من أصولها الانسانية . وسارتر يجعل الراديكالية مقياساً ليسارية « اليسار » ولتقدمية « التقدم » . وكأننا به يعيدنا الى قاعدة بروتاغوراس الشهيرة « الانسان هو أساس كل الأمور » (*) . ويلاحظ سارتر أمرين متعارضين :

الأول : إن دفع اليسار الى النهايات الراديكالية يعني الإسهام في القضاء عليه بشكل أو بآخر ؛

* L'homme est la règle de toutes chose»

الثاني : إن الراديكالية بذاتها تقودنا الى مأزق ، الى طريق مسدود ، وما قولنا بدفع كل فعل انساني الى نهاياته الأخيرة ، بمعزل عن الأفعال الأخرى ، وبقطع النظر عن منطقتها ومستلزماتها ، سوى قول غبي ، وكفى !

ولا ينكر سارتر أنه أقدم مراراً على قول غبي يجعل من الراديكالية شعاراً ايديولوجياً ، يستعلي به على يسار أقل راديكالية فكرياً ، لكنه في الممارسة ربما يفوق كثيراً راديكالية سارتر الفعلية ، الملموسة . هنا نتساءل مع الرئيس الشيخ ابن سينا - اذا كانت السياسة هي الملموس ، وكانت الفلسفة هي المجرد - فكيف يتأتى لجان - بول سارتر أن يحاسب ملموسات السياسة بمجردات فلسفية متعالية ؟

يوضح سارتر موقفه بالقول : إن الراديكالية هي نية التوصل الى الغاية اكثر مما هي الغاية المنشودة بالذات . وهنا يفضل المجرد عن الملموس فصلاً تعسفياً ، فلا ندرى بأية نزاهة موضوعية يمكننا إجراء مقارنة بين راديكالية فلسفية وراديكالية سياسية ؟ إننا لا نتهم سارتر بالتلفيقية ولا بقصر النظر ، لكنه لا يخفي انه كان فيلسوفاً أكثر مما كان سياسياً يقيم العلائق بين

الأهداف المنشودة وبين تحقيقها التاريخي الملموس عبر القوى الاجتماعية (معيار الراديكالية في التاريخ البشري) .

يعود سارتر الى عما نويل كانط ، قافزاً فوق ماركس واليسار بأسره : « إن النية ، كما يقول الأخلاق الكانطي ، هي الأولى ؛ والنية هي التي ينبغي أن تكون راديكالية » . فأين يختلف سارتر مع القول الشريف « انما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى » ؟

الراديكالية ، الجذرية الإنسانية ، عند سارتر هي المعنى الأعمق ، الأخير ، لفلسفة الإخاء . ويميّز سارتر بين إخاء الرعب وما يسمّيه الإخاء بدون رعب . فيرى مجدداً ان النية هي ، بالضرورة ومن حيث تعريفها بالذات ، اكتناه الغاية . وما وصف النية بأنها راديكالية سوى قول آخر بأن الغاية راديكالية . إن الراديكالية تصدر عن النية ، ولا تصدر عن الغاية المنوية بالذات . ويوضح سارتر : « اعني بذلك : اننا غالباً ما نواجه في التاريخ افراداً أو جماعات يبدو انها تنشد نفس الغاية ، وانها تتحد وتقول نفس الشيء ، شيئاً فشيئاً ندرك انها تنشد غايات بالغة الاختلاف . وهي غايات مختلفة لأنه خلف ما يبدو انه مشترك بينها كجماعات ، هناك حقائق هذه

الجماعات . . . » . إذن الراديكالية هي نشدان غاية مشتركة قوامها الجمع بين النوايا المختلفة ، جمعاً يوحد بينها على أفضل وجه وضمن الحدود الممكنة . وتحقق هذه الراديكالية ، هذه الغاية ، هذا الموقف الراديكالي للنية ، مشروط بعبور التاريخ . إذن الراديكالية هي عبر تاريخية trans-historique ، وبهذا المعنى فهي ليست ملكاً للتاريخ ، لا تنتمي اليه : انها تظهر في التاريخ ، تعبّر ولا تنتمي اليه . ويكشف لنا سارتر مفهومه الدقيق لماهية العبر تاريخي ، فيقول ان الاستيلاء على السلطة هو غاية تاريخية ، أما عبور التاريخ راديكالياً فهو أمر مختلف ، لأنه يعيدنا الى إشكال الأخوية وصلتها بالراديكالية على مستوى السياسة .

3 - الشعب والديمقراطية

يبدو ان السياسة هي الغاية الأخيرة لكل فاسقة سارتر وأدبياته . فالثورة مثلاً تتضمن مفهوم الإخاء ، نية الأخوية الرامية الى تحقيق ذاتها داخل سيورة التجذّر ، أو ما يسمى بالديمقراطية المباشرة ، السيادة الواقفة مقابل السيادة الخائنة والديمقراطية التمثيلية . والراديكالية تطرح كل مسألة الديمقراطية وحقيقة نسبتها الى الشعب . فيرى سارتر ان

الديمقراطية تُدرّسُ بذاتها بقطع النظر عن كونها مباشرة أو
مداورة ، تُدرس بمجملها من حيث هي علاقة أولى ، مبدأ أول
يقوم على الإخاء . يقول سارتر : « الديمقراطية ، في نظري ،
ليست فقط شكلاً سياسياً من أشكال السلطة ، ولا طريقة في
اعطاء السلطة ؛ لكنها حياة ، شكل من أشكال الحياة .
الديمقراطية حياة ، وعندني أن هذا الشكل بالذات ، ولا شكل
سواه ، هو الذي ينبغي أن يكون في أيامنا هذه طريقة حياة
البشر . ولا بد أن نعرف ما اذا كانوا يعيشون حالياً ديمقراطياً وفي
الديمقراطية ، وماذا يُقصد بالديمقراطية . . . » .

عن الديمقراطية يقول سارتر أيضاً : « هذا تعبير كلاسيكي
سقط ، لأن حكم الشعب هو مجرد اشتقاق ، إذ من الواضح في
الديمقراطيات الحديثة انه لا يوجد شعب لكي يحكم ، لأن
الشعب ذاته غير موجود . كان هناك شعب سنة 1793 ، أما الآن
فالشعب غير موجود لأن هذه التسمية لا يمكن اطلاقها على
طريقة عيش الناس المتفردين تماماً بتقسيم العمل ، والذين لا
تجمعهم علاقة أخرى مع الآخرين سوى روابط المهنة ، والذين
يقومون كل 5 أو 6 أو 7 سنوات بعمل محدد جداً قوامه أخذ ورقة
فوقها أسماء ووضعها في صندوق اقتراع . . . » . هل هذه هي
سلطة الشعب ؟

ج - نسف البناء الماركسي

يعتبر سارتر أن الناس يمارسون السياسة كأخوة ، كأبناء حي واحد ، كعائلة ؛ ويحركهم في سلوكهم السياسي عادات مشتركة وأفكار ذات تاريخ مشترك . فالعلاقة الأعمق بينهم ، في نظره ، ليست علاقة الانتاج كما يذهب الى ذلك كارل ماركس ؛ بل إن الأعمق والأكثر تجذراً في هذه العلاقات هو ما يوحد الناس بالذات ، أي ما يتعدى علاقات الانتاج . فما هو هذا العنصر الموحد الذي يريد سارتر أن يجعل منه أداة نظرية لنسف البناء الماركسي ؟ إن الناس هم في نظر بعضهم البعض أكثر من مجرد منتجين . انهم بشر أولاً . وكونهم بشراً هو الأمر الأجدر بالدرس والتحليل والفهم . المسألة اذن هي أن نفهم مغزى فلسفة الإنسان : « ما هو كون الانسان انساناً ، وما هي دلالة قدرته ، مع جاره ، أخيه الذي هو انسان مثله ، على انتاج الشرائع ، المؤسسات ، وعلى أن يجعل من نفسه مواطناً بالإقتراع ؟ إن كل التفريق بين البنى الفوقية كما ذهب ماركس إليه هو عمل جميل ، لكنه باطل تماماً ، لأن العلاقة الأولى ، بين الانسان والانسان ، هي شيء آخر . . . » .

على هذا الشيء الآخر ، المفترض ، المزعوم ، المنشود ،

يريد سارتر أن يبني فلسفته النقدية للماركس وللماركسية من بعد .
فهل هو وهم هذا الشيء الآخر ، الذي لم يكتب بعد ولن يكتب
في جزء ثانٍ من « الوجود والعدم » ؟ يعترف سارتر أنه لم ينضج
مشروعه هذا حتى يكمله . وأكثر من ذلك لا مكان تقريباً لهذه
« الانسانية » في كتابه « الوجود والعدم » ، ولا مكان للمجتمع
الذي يفترض بهذا المشروع أن ينطلق منه ، حتى يلامس آفاق
هذه الأخوية - النقيضة ، البديلة للطبقية الماركسية . يقول :
« وعلى العكس ، اذا أخذت المجتمع كناتج عن رابط بين الناس
أكثر جوهرية من الرابط السياسي ، فأنني أعتبر عندئذ أن الناس
يجب عليهم أو يمكنهم أن يكون عندهم وفيما بينهم علاقة أولى
معينة هي علاقة المؤاخاة » .

إذن الأخاء هو البديل السارترى للرابط الطبقي الماركسي ،
والأسرة هي بديل الطبقة . لكن الأخاء والرفقة لم يتناقضا أو
يتنافيا بشكل ملموس ، كذلك فإن الأسرة لم تتناقض تماماً مع
الطبقة ومشتقاتها الاجتماعية ، بحيث يمكن الكلام الجاد على
إبدال مقولة الأسرة من مقولة الطبقة . ومع ذلك لا بد لنا من
متابعة البحث مع سارتر عما يفترض أنه يتعدى الطبقة الماركسية
وأنه بالتالي يشكل أساساً لأخلاقية المستقبل .

1 - مقولتا الأسرة والطبقة

■ ثم يصل سارتر الى التوكيد على أن ما هو أول في العلاقات بين انسانية ، العبر تاريخية ، هو الرابط العائلي ، المشدود بأواصر القربى والإخاء . فالبشر هم قبل كل شيء أبناء نوع واحد ، انهم أقرباء ، أخوة نوعاً . والناس يحددون جنسهم البشري انطلاقاً من هذا الربط التأسيسي ، فالمؤاخاة تأسيس للانسانية ، للنوع البشري ؛ وهذا ليس موصولاً بصلات بيولوجية وحسب ، انه قبل وفوق كل شيء موصول بالتآخي النوعي . فالانسانية هي الأرض المشتركة ، الأم المشتركة بين جميع البشر . ولا بد لنا ، كما قال سقراط ذات يوم ، من ايها الناس كلهم بأنهم أخوة ، أبناء أم واحدة ، لنقل إنها الأرض ، وهنا نخشى من الالتباس اليوناني المشهور - الأرض الأم والوطن الأم ، التباس الأرض والأمة - فالانسانية هي مجموعة أمم تطمح للتوحد في النوع البشري ، في المثال الأعلى . وهنا مجدداً ينبغي التمييز بين مثال الأسطورة وبين مضمونها . لقد اراد سقراط أن يعلن أن الناس أخوة ، وأما التماهيات الحديثة للأم وللأرض وللأمة والدولة ، فانها تتعدى المحمول السقراطي للإخاء البشري . والمضمون السارترى للإخاء النوعي يتعالى على

الميثولوجية ، لأن « الإخاء هو العلاقة بين أعضاء النوع البشري » . ويضيف سارتر : « منذ آلاف السنين كان الانقسام الاجتماعي الأول هو العشيرة المتميزة بطوطمها Totem . وكان ذلك شيئاً يغلف كل العشيرة ، ويمنح لكل أعضائها حقيقة عميقة عن علاقاتهم ببعضهم البعض ، حقيقة كانت تحولُ مثلاً دون تزواجهم عشوائياً . وتلك العلاقة كانت علاقة أخوية أعني بذلك أن المفهوم الأكبر للعشيرة ، وحدتها الرحمة ، انطلاقاً من حيوان ، مثلاً ، ربما يكون قد أنجب أعضائها جميعاً ، هو ما ينبغي اكتشافه اليوم ، لأن ذلك كان إخاء حقاً ، ولا شك ان ذلك كان اسطورة بمعنى ما ، لكنه كان حقيقة أيضاً » . ويرى سارتر أن الطوطم ، الجسد المشترك ، الأب المشترك ، الأم المشتركة ، هي كلها رموز للإخاء القديم ، الأول . كلهم ينتسبون الى امرأة واحدة (جنسياً ونوعاً) ، وربما تكون هذه الأم عُصفوراً طوطمياً أيضاً . انها رموز قديمة لرابطة متواصلة عبر التاريخ . فهل هذا يعني أن سارتر اسقط المساواة كغاية من غايات التحرر الطبقي ، وتراجع الى ما قبل الطبقة ، الى الأسرة وروابطها الأخوية البدائية ؟

يؤكد سارتر ذلك ، موضحاً أن علاقة الأخ بأخيه ليست

علاقة مساواة بالدرجة الأولى ، بل هي في المجتمع علاقة شعورية ، علاقة عملية : « عندما أرى انساناً ، افكر : انه من أصلي ، انه متأصلٌ مثلي من الأم - الانسانية ، من الأم - الأرض كما يقول سقراط ، أو من الأم . . . » . إذن الناس أخوة أولاً لأنهم من أصل مشترك ماضياً ، ولأنهم مستقبلاً ينشدون غاية مشتركة . هذا هو الأساس السارتري للإخاء وللأسرة المتآخية .
فماذا عن الوجه المستقبلي للأخلاق ؟

2 - أخلاقية المستقبل

الغاية المشتركة في المستقبل هي ، من جهة ثانية ، المضمون المميز للإخاء السارتري . فالإخاء ، عنده ، مقبلٌ من المستقبل ؛ إنه هو المستقبل . أما الأسطورة فهي ماضوية (الأصل المشترك) . والإخاء الماضوي حقيقي ، ونتمثله اليوم اسطورياً ، برموزه ودلالاته . لكنه مستقبلي ، وبالتالي متعالٍ على الأسطورية والماضوية . إن المؤاخاة ، وحدة البشر كأخوة مترابطين عاطفياً وفعلياً ، هي الأساس السارتري لأخلاقية المستقبل . « ومعنى الأخلاقية هي ان يكون للبشر أو للناس الناقصين *Sous hommes* مستقبل قائمٌ على مبدأ الفعل المشترك . في نفس الوقت الذي يرتسم حولهم مستقبل قائمٌ على

المادية La matérialité ، أي جوهرياً على الندرة . بمعنى آخر ان مستقبل الأخلاق هو أن يكون ما أملك هو لك ، وما تملك هو لي ، اعطيك اذا احتجت وتعطيني اذا احتجت . هكذا يطرح سارتر المؤاخاة بديلاً للعنف ، لكنه مع ذلك لا ينفي استعمال العنف في حالة الضرورة الأخيرة ، كما هو حال الجزائري عندما لم يترك المستوطنون حلاً آخر أمام الجزائريين غير حل العنف . والعنف كما يراه سارتر « يكسر حالة من العبودية لا تسمح للإنسان بأن يصبح انساناً . ومنذ أن يلغي العنف صفة المستعمر أي العبد ، لا يعود يوجد سوى أناس ناقصين لا يعودون يعانون بعض الالتزامات القهرية من جهة ، ويعانون سواها من جهة أخرى . فما هو دور العنف في نظرية « الإخاء » وما هي الوظيفة المميزة سياسياً للعنف في عصرنا ؟

الفصل الرابع : دور العنف في السياسة

■ إن أخلاقية الإخاء التي استقر عليها الوجدان السارتري أو طمح لتحديدها كغاية فلسفية لوجود مقبل ، تكشف عن تعارضها مع « أخلاقية » العنف ، حيث يظهر مجدداً التفريق بين أخوية الرعب وأخوية اللا رعب . فالثوار في فرنسا أواخر الثامن عشر ، وفي الجزائر المنتفضة على فرنسا « الثورية » التي صارت

امبريالية ، هم ثوار متآخون ، يجدون من واجب الأخلاقية
الانسانية ممارسة العنف لأجل تحقيق القصد الثوري ، النية
الأخلاقية . ولا بد لفلسفة كالمسارترية تطمح الى منظومة وعي
غير تناقضي ، من التصادم المبكر ، منذ الآن ، مع مقوماتها
المتنافرة : الإخاء - العنف ، الإخاء العربي والإخاء غير
العربي ، الثورة والإخاء ، الراديكالية والأخوية ، الأسروية
والطبوقية ، الرفض والشبيبة ، الثقافة والحزب ، وأخيراً العنف
والسياسة . فما هي هذه الأخلاقية المبررة والمؤنسة التي تجعل
هذا العنف « انسانياً » وذلك العنف « وحشياً » « امبريالياً » ؟ ما
هو الفصل بين الثورة الانسانية والوحش الامبريالي ؟ ما هي
المصادر الأخلاقية للسياسة ، وما هي المعايير الجديدة لدور
العنف في السياسة ؟

ربما تكون إشكالية السياسة في عصرنا هي عدم صدور
سياسات الدول عن أخلاقية دولية ، اخلاقية انسانية مشتركة .
فالسلم الأخلاقي يتدرج عليه البشر ، من الفرد والآخر ، الى
الاسرة ، فالجماعة ، فالمجتمع وصولاً الى الدولة القومية
والتجمعات والمتمحدات بين قومية ، انتهاءً بالمجتمعات الدولية
العليا . وفي كل منعطفات ومراقي هذا السلم الأخلاقي تبرز

حقيقةً معترضةً : بأية تأشيرة ديمقراطية يمكن الانتقال من أخلاقية الى أخرى ؟ كيف ، مثلاً ، تدعي هذه الدولة الحفاظ والدفاع عن حقوق الانسان ، وهي تدعم تجارب عنصرية في فلسطين المحتلة وفي افريقيا ، أو تمارس أروهاب اشكال العنف في القرن العشرين ؟

أ - المصادر الأخلاقية للعنف

في تقديم جان - بول سارتر لكتاب « معذبو الأرض » يضع ملامح ما يمكن وصفه بـ « أخلاقية العنف » ، معتبراً أن الحالة الجزائرية هي نموذج للعنف المبرر ، الضروري الذي لا بديل منه سوى انقياد الشعب الجزائري لسيطرة المستوطنين . وكذلك الحال بالنسبة الى حروب الهند الصينية ، لا سيما في ذروتها الفيتنامية . وفي المقابل نظر سارتر نظرةً مختلفة الى العنف الصهيوني في فلسطين المحتلة ، ولم يفصح عن رأيه في تجربة العنف التي يعيشها لبنان منذ 1975 .

وراء حربي الجزائر والفيتنام تقف امبرياليتان وسطى وكبرى فرنسية وأميركية . وهاتان الحربان الأمبرياليتان أثارتا الرعب العميق في وجدان سارتر الذي كان يعتمر منذ شبابه النضير ، في سن التاسعة عشرة ، بكره سياسي شديد

للاستعمار . وترتب على ذلك الرعب أو الكره العميق موقف
أخلاقي مؤاتٍ لانتهاج العنف كسبيل الى الخلاص من
الاستعمار : « ذلك العنف الذي كان يمكن القول إنه عادل ،
صحيح ، لأنه كان عنف المستعمر ضد المستوطن » . ويؤخذ
على سارتر الذي كان يرى العالم من فوهة قلمه ، رآه في تجربته
القصيرة مع فرانز فانون ، من فوهة البندقية الجزائرية . وذهب
البعض الى وصف ذلك بـ « الحماقة النضالية » ؛ إلا أن سارتر
يردّه الى التناقض العمقي الذاتي في موقفه . فهو من جهة يرى
الثورة الجزائرية تنهض بعنف ظافر ، مرموزاً إليه بقانون المعبر
عن الانسلاخ الثوري والاستقلال الثقافي . ومن جهة ثانية يرى
« الثورة الفرنسية » تنهار وتنحط الى أسفل دركات الاستعمار ،
ويرى أنه - وهو الفرنسي - محكوم بالوقوف ضد فرنسا
الاستعمارية - لكن بحثاً ، استرجاعاً لفرنسا الثورية ، فرنسا
1792 .

وبتعبير آخر كان سارتر يرى نفسه ملزماً أخلاقياً بالوقوف
الى « جانب الجزائريين الذين لم يكونوا يحبونا كثيراً » وبالتالي
كان ملزماً بالكفاح - كفاح الآخرين - ضد فرنسا . يقول : « ان
فرنسا هي شيء موجود بالنسبة اليّ . وكان مؤذياً لي أن أكون ضد
بلدي » .

هذا ومما يؤخذ على سارتر أيضاً انه في كتاباته عن المقاومة الفرنسية لم يكن يمجّد العنف ، بينها أقدم على تمجيده في موقفه التناقضي الذي ذكرناه بخصوص السقوط الفرنسي الامبريالي في كل من الجزائر والفيتنام من قبلها . ويررّ سارتر ذلك بقوله ان المقاومة الفرنسية للاحتلال الألماني تختلف عن المقاومة الجزائرية للاحتلال الفرنسي : « ففي العنف لا بد من اعتبار القتل ، القنابل التي تنفجر الخ . كأنه أمرٌ نلزم بفعله ، كأنه شرٌّ لا بد منه » . ويضيف : « اذا رأيت وتمنيت ان يكون الجزائريون أقل عنفاً مما كانوا عليه ، فمعنى ذلك انني اتحالف مع الفرنسيين الآخرين : وبذلك تكون فرنسا قد صادرتني مجدداً . كان لا بد لي من أن أرى الجزائريين كأناسٍ تصلبهم فرنسا ، تسيء معاملتهم ، يكافحون ضد الفرنسيين لأن الفرنسيين كانوا ظالمين . وأنا ، الفرنسي ، أنا ظالم مثلهم لأنه توجد مسؤولية جماعية ؛ لكنني في الوقت ذاته أويد ، وفي ذلك اختلف عن معظم الفرنسيين الآخرين ، أويد هؤلاء الناس المعذبين في كفاحهم الفرنسيين » . ان الثورة تستعمل العنف لتحقيق هدف انساني ، وأخلاقية العنف تصدر عن القصد الثوري ، عن النية الانسانية بالذات ، ففي حين يقصد الاستعمار قهراً واستغلال

واستتباع شعب آخر ، بشر آخرين لجعلهم أكثر تخلفاً ، أقل
اكتمالاً ؛ تقصد الثورة في عنفها المضاد للعنف الاستعماري ، الى
تدمير الآلة الاستعمارية وتحرير الطاقات الانسانية ، وجعلها أكثر
قبولاً للتفتح الأعرق ، وجعل الانسان أكثر انسانية .

ب - الثورة والارهاب

■ لكن خفض الثورة الى حالة الارهاب وحسب ، حتى
الارهاب المبرر ، يعني حصرها في اطار تدميري ، وحشي ،
وإخراجها من دائرة الدور الانساني للسياسة العنيفة المرحلية .
وغالباً ما يسعى اعداء الثورات العادلة الى إدلجة العلاقة بين
الثورة والارهاب ، ناشرين مفاهيم شائعة Préjugés من طراز
« الثورة هي الارهاب » « الثورة هي التخريب » ، « التخريب
هو الثورية الجديدة » الخ . ولهذا فان الثورات الراهنة ، وكذلك
الثورات الانسانية المقبلة ، تحتاج الى تصحيح في دلالاتها
ومعانيها الانسانية الأخلاقية . فكل ثورة هي تعبير عن قوة تجتمع
حول قصد تغييري ، اجتماعياً أخوياً ، يجد فيه أفرادهم أنفسهم
مضطرين لاستعمال العنف دفاعاً عن النفس أو تدميراً لعنف
العدو أو المنافس ، المحتل المستوطن ، أو المعتدي ، والانتفاضة
الثورية اذ تظهر من خارجها في صورة القوة الثائرة ، الرافضة ،

المقاتلة ، تحتاج الى رؤية من داخلها : حيث ان اعضاءها يتآلفون ، يتآخون ، يتوحدون حول قضية أساسية ، ويتبنون مسلكاً أخلاقياً محدداً ، آملين تحقيق مثال مشترك . ان الثورة بذاتها حدث مفاجيء : بما يصدر عنها من عنف ، قوة لم تكن مسموعة من قبل ؛ وبما تستهدف من غايات كانت من قبل تبدو ممتنعة ، نظراً لأن المطالبين بها كانوا يعتبرون في عداد المنسيين ، المتروكين ، المقهورين « الى الأبد » . وهذا المثال الثوري ، هذه المفاجأة الانسانية هي التي أرعبت وترعب اعداءه الذين يصرّون على تماهي الثورة والارهاب . ولربما سيحتاج ورثة الديمقراطية الغربية في المستقبل الى رواية جديدة لثورات الشعوب في العالم الثالث ، عالم الآخرين المنسيين ، باعتبارها ثورات « الارادة العامة » ، وبالتالي باعتبارها ثورات ديمقراطية حقيقية - الديمقراطية في الشوارع ، الديمقراطية الواقفة على أقدام تسير الى الأمام .

ج - مفهوم « الحذر اليهودي »

■ وضع جان - بول سارتر عام 1946 كتاباً فلسفياً - سياسياً بعنوان « تأملات في المسألة اليهودية » . وبعد ذلك بعامين أعلنت الصهيونية حزبها السياسي في فلسطين المحتلة :

« إسرائيل » . وذلك التحول الخطير على أرض فلسطين لم تره
الآ من زاوية « اليهودي » أما زاوية « الفلسطيني » المقتلع من
جذوره فظلت مهمة ، الى أن جاءت حرب 1967 ، وانفرزت
الديغولية عن مواقف اليمين الفرنسي وبعض اليسار الفرنسي
المؤيد للمشروع الصهيوني تحت ستار « حق إسرائيل في
الوجود » . ان إسرائيل هي الحزب السياسي لليهود
المتصهينيين ، أو هي حزب الصهيونية المتحققة في دولة .
والكلام الأوروبي على الخوف اليهودي ، الحذر اليهودي من
الثورات والانتفاضات ومن الجماهرات الثورية ، لم يعد كلاماً
ذا بال ، لأنه فقد حتى معناه الأوروبي . الخائف صار في وضع
الأمبريالية الوسيطة ؛ المقهور أوروبياً صار « قاهراً » على أرض
فلسطين . هذه المعادلة الجديدة تعني انه لم يعد هناك مسألة
يهودية ، انما هناك الآن ومستقبلاً مسألة فلسطينية . أما
مواصلة التدليل على مضمون الحذر اليهودي في « المجتمع
المسيحي » وخوف « الانسان اليهودي » من الثورات
« الاستثنائية » تلك التي قد تستخدم لاستئصال اليهود تحت
ستار ثوري معين ، فهو نوع من الدعاية الأيديولوجية التي لا
تحتاج الى توضيح .

لقد نظر سارتر في كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » الى اليهودي كأنه « مسألة انسانية » ، خلافاً لنظرة كارل ماركس في كتابه « المسألة اليهودية » . ولكن سارتر رآه خارج التاريخ ، بدون تجربة تاريخية حديثة . وأكثر من ذلك ، يفصح سارتر عن عدم انتمائه الى الموروث اليهودي ؛ وكان يرى أن اليهودي هو ابتكار من ابتكارات الخيال اللا سامي ؛ فلم يتناول ما يسمى فيما بعد بـ « الفكر اليهودي » و « التاريخ اليهودي » . يقول سارتر : « حقاً ، اليهودي ضحية اللا سامي . لكنني كنت أحصر وجود اليهودي في ذلك . . . أما الآن فأعتقد ان هناك واقعة يهودية تتعدى حملات اللاسامية ضد اليهود ؛ هناك واقعة عميقة لليهودي كما للمسيحي . انها واقعة مختلفة بدون شك ، لكنها من نفس النمط بالنسبة الى بعض المجاميع . فاليهودي يعتبر أنه ذو مصير معين . . . » . ولا يفصح سارتر ، سياسياً ، عما يقصده من عبارة « اليهود بعد التحرير » ؛ لكننا لا نخفي علينا انه يقصد « بعد قيام اسرائيل » . والمسألة هنا ليست مسألة لفظية ، فكون سارتر متعاطفاً مع اسرائيل كما مارس ذلك مراراً ، وكونه لم ينظر الى الصهيونية بوصفها حركة عنصرية ، فإن علينا أن نبحث عن نظريته الى « مضمون التاريخ اليهودي » في فلسطين بعد احتلالها ، وان نرى كيف يوفق بين رفضه

الإمبريالية وعدم رفضه الصهيونية ؟ .

يظهر سارتر تعاطفاً مع « الهموم اليهودية » ، ويضرب مثلاً على ذلك ان البنت أرليت التي تبناها هي « يهودية » . لكنه مع ذلك يصرُّ على « ان » المسألة اليهودية « ليست سوى اعلان حرب على اللا ساميين » . ويكشف سارتر أنه وضع كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » : « بدون أي توثيق ، بدون قراءة كتاب يهودي واحد » . لقد وضعه « انطلاقاً من لا شيء » ، انطلاقاً من اللا سامية التي كنت أرغب في محاربتها » . اذن هذا موقف الى جانب اليهود ، لا يجوز خلطه مع فلسفة سارتر الخاصة باليهودية :

« لأنه حينما قلتُ إنه لا يوجد تاريخ يهودي ، كنت أفكر التاريخ في شكل محدّد تماماً : تاريخ فرنسا ، تاريخ ألمانيا ، تاريخ أميركا ، الولايات المتحدة . وفي كل حال ، تاريخ واقع سياسي ذي سيادة مع أرض وعلاقات مع دول أخرى . . . » .

أما ما سيسمّى « التاريخ اليهودي » فلا يمكنه بنظر سارتر أن يكون تاريخ تشتت اليهود عبر العالم ، بل تاريخ وحدة هذا الشتات ، وحدة اليهود المشتتين » . لهذا فإن سارتر الذي لا يرى

تاريخاً يهودياً ، لا ينكرُ مع ذلك ومن زاوية فلسفة التاريخ ، وجود تاريخ يهودي : « ليست فلسفة التاريخ هي ذاتها اذا كان هناك تاريخ يهودي أم لا . والحال فمن الواضح أن هناك تاريخاً يهودياً » . وبحسباً عن مصدر هذه الوحدة المميزة لما يسمى « الواقع اليهودي » ، يلاحظ « . . . ان هناك وحدة فعلية لليهود في الزمن التاريخي ، وهذه الوحدة الفعلية لا تُردُّ الى تجمُّع فوق أرضٍ تاريخية ، لكنها تُعزى الى افعال ، كتابات ، وأواصر لا تمرُّ عبر فكرة الوطن ، أو انها لا تمرُّ عبرها الا منذ بضع سنوات » . ويختصر سارتر ما يعتبره جوهرياً عند اليهودي « منذ ألوف السنين » :

■ اليهودي ذو علاقة بإله واحد ، فهو موحد ، وهذا ما يميّزه عن جميع الشعوب القديمة التي كانت تعبد آلهة عدة ؛

■ اليهودي ذو علاقة خاصة جداً بإلهه ، وذلك الإله كان على علاقة بالناس (اليهود) ؛

■ العلاقة المميزة لليهود هي علاقة مباشرة ، كانوا يطلقون عليها الاسم Le Nom أي أل El . وهذه علاقة غيبية لليهودي مع اللا متناهي ؛

■ والخلاصة هي أن اليهودي القديم هو الإنسان الذي تتحدد حياته كلها وتتنظم من خلال علاقته بإلهه .

■ ومن جهة ثانية ، يرى سارتر ان الحدث الأعظم الذي بدّل حياة اليهود تبديلاً خطيراً ، وجعل منهم أناساً يتعذبون ، وآخرين منفيين أو شهداء ، هو حدث ظهور المسيحية أي ظهور ديانة أخرى ، منافسة ونافية ، ديانة ذات اله واحد . لكن ماذا عن اليهودي الحديث ، اليهودي ما بعد « تأملات في المسألة اليهودية » ، واليهودي ما بعد المسألة اليهودية ، وما بعد حروب اسرائيل العدوانية أعدام 1948 و 1956 و 1967 و 1973 ، و 1978 في لبنان ؟



د - الأخلاق والثورة

■ يلاحظ جان - بول سارتر في مخاطرته الوجودية الكبرى ان كل أخلاقية غيبية ، روحانية ، دينية ، قابلة للتثمير في مشروع سياسي . واليهودية الجديدة التي استعادت مشروعها « الميتافيزيقي » تحوّلت الى صهيونية امبريالية فوق ارض فلسطين . وبالتالي فإن الأخلاقية العربية لا بد أن تكون في

مستوى المواجهة والرد على الخطاب السياسي الاسرائيلي ،
اخلاقية ثورية . فالمشروع العربي والمشروع الصهيوني ،
المشروع الاسلامي والمشروع اليهودي يتصارعان الآن على أرض
جديدة ، داخل المعترك العربي بالذات . يبقى ان النظرة
السارتريّة الى هذا المعترك قد تميّزت بأحادية الرؤية ، وكأن
اليهودية الحديثة هي ضحية أوروبا ، وان على أوروبا هذه أن
تتجنّد وراء « كل مشروع يهودي » .

ان العرب لا يختلفون مع سارتر حول رؤيته الأخيرة
للثورة ، حين يقول : « لأن هدف غير اليهود ، الذين انتمى
اليهم ، هو الثورة . لكن ماذا نعني بالثورة ؟ نعني الغاء
المجتمع الراهن وابداله بمجتمع أعَدل حيث سيتاح للناس إمكان
تحقيق علاقات طيبة فيما بينهم . وفكرة الثورة هذه ذات تاريخ
بعيد » . ويضيف : « إن الثوريين يريدون تحقيق مجتمع يكون
انسانياً ويكون مرضياً للجميع ؛ لكن الثوريين ينسون ان
مجتمعاً من هذا النوع ليس مجتمعاً قائماً ، انه ، اذا جاز التعبير ،
مجتمع حقوقي . أي انه مجتمع تكون فيه العلاقات بين الناس
علاقات أخلاقية ... » .

ختام

أملٌ في اللا أمل

■ لقد إستغرقت السارترية الفكرية قرابة النصف قرن في أوروبا ، وامتدت منها الى عوالم أخرى ، منها العالم العربي . ولشدّ ما تداخلت اللا وجودية بالوجودية ، العدمية القومية بالعدمية الإستعمارية ، فتجلببت الفلسفة بجلباب السياسة الملموسة ؛ اوتعرّت السياسة من بعض المساحيق والملابس الأيديولوجية ، التي تهافتت أمام أخلاقية الثورات الديمقراطية والوطنية للشعوب « الثالثة » . ويقدر ما كانت تيارات الدماء تُرعب المثقفين الوجوديين ، كانت في المقابل تحي آمالاً في حالات كانت توصف هناك باللا أمل . وسارتر اليأسُ خلال الحرب ، القرفان ، القلق ، هو نفسه سارتر الامل ، الفرح ، المطمئن الى المستقبل : « هناك ، شعرت باللا وجود ، بالبلادة اليومية تتهدّد كل فرنسي وتتهلّدني ، وآمنت على الرغم من كل

شيء بتراجع السلطة النازية وبنهاية الحرب ، وذلك الايمان مرده
شيء في نفسي ، الأمل ، الذي لم يكن مستبعداً عندي لأمد
طويل » وبعد ، فقد آل الوضع الدولي الى ما آل اليه
اليوم ، أي آل الى انتصار الأفكار اليمينية ، لدى الحاكمين على
الأقل ، وفي جميع الأمم تقريباً » ، وباختصار ، لكل
الأمم اليوم يمين متصر . ومن جهة ثانية تنزع الحرب الباردة الى
الظهور . إن غزو افغانستان هو حدث مثير للإضطراب
الخاص . وإن حرباً ثالثة ليست ممتنعاً ، ولا سيما لأسباب كلها
سيئة ، كلها سيئة التفكير . فالأرض اليوم هي كوكب الفقراء من
جهة وهم فقراء جداً ، يموتون جوعاً ، وهي من جهة أخرى
كوكب الأغنياء الذين بدأوا يصبحون أقل غنى ولكنهم مع
ذلك أغنياء جداً . ويعتبر سارتر ان تخييم هذه الحرب
الثالثة فوق كوكبنا يدعو مجدداً الى اللأمل ، الى اليأس ، لأن
الهدف الانساني يغيب وراء أهداف صغرى ، أغراض
ومصالح ، لا ينتهي التنازع البشري حولها ؛ فتغيب مجدداً
الأخلاقية في دوامة السياسة المتهافئة . ويعلن سارتر انه سيموت
في الأمل ، وإن اليأس الكهل هو الذي سيموت معه وفيه . انما
هذا الأمل بحاجة الى أساس آخر ، أساس انساني مختلف :

« لا بد من السعي لكي نفسّر لماذا عالم اليوم ، وهو عالمٌ
مرعبٌ ، لا يكون الا لحظةً في التطور التاريخي الطويل ، ولماذا
كان الأملُ على الدوام إحدى القوى المهيمنة في الثورات وفي
الانتفاضات ، وكيف لا أزال استشعر الأملَ بوصفه مفهومي
للمستقبل . »

■ بيروت في 23 نيسان 1980

جان - بول سارتر

Jean-Paul SARTRE

(1905- 1980)



1905- ولد جان - بول ، شارل ، ايمار سارتر ، في باريس (16)

1906 - سنة 1906 توفي والده جان - باتيست سارتر ، فتولاه
جده لأمه شارل شويتزر . يقول سارتر إنه « ظل وحيداً
بين عجوزٍ وامرأتين »

1911 - دخل جان - بول المدرسة الابتدائية

1913 - كتب قصصه الأولى : « بائع الموز » ، « الى فراشة » ؛
ووجه رسالة الى كورتلين Courteline .

1915 - دخل الى الصف السادس في مدرسة هنري الرابع .
تزوجت امه ثانياً من مهندس في البحرية يدعى السيد

مانسي Mancy . وفي الصف الخامس التقى بول - ايث
نيزان Paul-Yves Nizan .
1923 - أنهى دراسته الثانوية

1924 - التحق بدار المعلمين العليا مع نيزان وريمون آرون
Raymand Aron .

1927 - كتب أول رواية « نكسة » Une défaite ، رفضت دار
غاليمار نشرها ، وفي العام التالي سقط في التبريز
L'Agrégation .

1929 - تعرّف الى سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir
(21 سنة) . فاز في شهادة الفلسفة (تبريز) بالمرتبة
الأولى ؛ وفازت سيمون دي بوفوار بالمرتبة الثانية . ادى
الخدمة العسكرية في سان - سامغوريان ؛ وعمل استناداً
للفلسفة في الهائر (دور بوفيل في « الغيثان » La
Nausée .

1933 - وصل هتلر الى السلطة . حصل جان - بول على منحة
المعهد الافرنسي في برلين . درس كيركجارد ، هيدغر ،

- هوسرل ، هيغل ، واكتشف الظواهرية (الفنونولوجيا) .
- 1935 - تعرض لانقيار عصبي دام ستة أشهر ، رافقته عوارض
هلوسة .
- 1938 - نشر كتاب « الغثيان » .
- 1939 - نشر كتاب « الجدار » Le Mur .
- 1940 - نشر كتاب « التخيل » L'imaginaire : نال جائزة
الرواية الشعبية على كتابه « الجدار » . أسرى في الجبهة
واطلق سراحه في آذار (مارس) 1941 . تعلّم سارتر من
الحرب ضرورة الإلتزام .
- 1941 - أنشأ مع مرلوبونتي ، بوست ، بويون وسيمون دي
بوفوار مجموعة المقاومة الثقافية « الاشتراكية والحرية » ،
وما لبث ان حلّ في خريف 1941 . وانكبّ على انجاز
مسرحية « الذباب » Les Mouches
- 1942 - عرض مسرحية « الذباب » (اخراج دولان) ، وتعارف
سارتر وشاب أسمر يدعى البركامو Albert Camus .

1943 - نشر كتاب « الوجود والعدم » L'être et le néant - كتبه
في عامين وقضى من قبل عشرة أعوام في البحث عن
مقوماته .

أطلق غبريل مارسيل Gabriel Marcel شعار
« الوجودية » ، فعارضه سارتر معلناً « فلسفتي هي فلسفة
الوجود ؛ والوجودية لا أعرف ما هي » .

1944 - عرض مسرحية « الجلسة السرية » Huis Clos (اخراج
ريمون رولو) . شعار المسرحية « الجحيم هي
الآخرون » ، شعار سيساء فهمه كثيراً .

1945 - سافر الى الولايات المتحدة الأميركية كمراسل خاص لـ
«Combat» و«Figaro» .

- نشر جزئين من ثلاثية « دروب الحرية : سن الرشد L'âge
de Raison وقت التنفيذ Le Sursis

- في 15 تشرين الأول (اكتوبر) صدر العدد الأول من مجلة
« الأزمنة الحديثة » T.M. أسسها سارتر ، أرون ، ليريس

Leiris ، مرلو- بونتي . قاطعها مالرو Malraux وكامو .
شعارها « اننا غواصو المعاني وقائلو الحق عن العالم وعن
حياتنا » .

1946 - « البغي الفاضلة » La P... Respectueuse

- « تأملات في المسألة اليهودية » Réflexions sur la
question juive ، تحت شعار « اللا سامية تصطنع
اليهودي » .

1946 - السجال مع الشيوعيين . جريدة « الأوماينت تنتقل من
اتهامه بالمثالية الى اتهامه بالعمالة للإمبريالية . روجيه
غارودي يصفه : « سارتر نبي زائف » ، « مزور
الأدب » . وسارتر يختلف مع البورجوازية وينذر بالحرب
في الهند الصينية .

1947 - ما هو الأدب « Qu'est-ce que la Littérature? » ردّ
سارتر على الشيوعيين . ندوة اسبوعية « للأزمة الحديثة »
في الاذاعة . سارتر يطالب بسياسة حياد بين المعسكرين ،
ويقارن ديغول وهتلر . انفجار الديغوليين ضده والغاء
البرنامج .

1948 - في كانون الثاني (يناير) يشترك جورج التمان ، جان روس ، دافيد روزنتال ، ودافيد روسيه ، في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » R.D.R. شعاره : الاشتراكية ، العداء للديغولية ، للستالينة ، للاستعمار . الحياذ بين المعسكرين .

- في الثاني من نيسان (أبريل) ، عرض مسرحية « الأيدي القذرة » Les Mains Sales على مسرح انطوان .

- في 16 تموز (يوليو) وجه رسالة الى رئيس الجمهورية الفرنسية دفاعاً عن جان جينه Jean Genet : « مثال فيلون وفرلين يلزمنا بمطالبتكم تقديم العون لشاعر عظيم جداً ، .

1949 - نظم « التجمع الديمقراطي الثوري » حملة احتجاج ، مطالباً بالسلام في الهند الصينية ، وبـ « أيام دولية لمقاومة الديكتاتورية والحرب » . اتهم الجبهة القائدة بالوقوع في العداء للشيوعية وبالجنوح نحو المعسكر الأميركي .

- في 15 تشرين الأول (اكتوبر) استقال من التجمع : « ضربة قاسية . درس جديد وحاسم في الواقعية . الحركة لا تصطنع » .

1950 - في كانون الثاني (يناير) . يندد مع مرلو- بونتي بوجود
« معسكرات سوفياتية »

1951 - « رفقة الطريق » مع الحزب الشيوعي الفرنسي : أي انه
ظل يرى الحقيقة من خارج « الحزب » ، وذلك على أمل
أن يرى الحزب الحقيقة كما يراها سارتر .

1951 - 7 حزيران (يونيو) : مسرحية « الشيطان والرخمن » Le
Diable et le bon Dieu

1952 - « القديس جينه ، ممثل وشهيد » «Saint Genet,
Camédien et martyr»

1954 - بين أيار وحزيران (مايو- يونيو) : قام برحلة الى الاتحاد
السوفياتي ، وقدم تقريراً عنها في خمس مقابلات نشرت في
«Libération» .

- عارض سارتر عرض مسرحية « الأيدي القذرة » في فيينا
حتى لا ينزعج « رفاق الطريق » .

1955 - 8 حزيران (جوان) : عرض مسرحية «Nekrassor»
في مسرح انطوان في أيلول- تشرين الثاني ، قضاء شهرين
في الصين مع سيمون دي بوفوار .

1956 - 27-1 : أعلن سارتر ان الأمر الوحيد الجوهرى الذى
يجب ان نحاوله اليوم هو النضال الى جنب الشعب
الجزائري لتحرير الجزائريين والفرنسيين معاً من الاستبداد
الاستعماري . يلتقي الطالبة الجزائرية ارليت القيم
ويتبناها في العام ذاته .

9-11 : وقف ضد التدخل السوفياتي في هنغاريا ،
واختلف مع الحزب الشيوعي الفرنسي ، قاطعاً معه
الجسور الأخيرة ، محاولاً الحوار مع الشيوعيين البولونيين .

1958 - 6 آذار (مارس) دافع عن حقوق الانسان في الجزائر
بعنوان « انتصار » ، وفي 22 أيار (مايو) ردّ على
الديغوليين وموقفهم من حرب الجزائر بعنوان « الدّعي »
وفي 30 منه شارك في التظاهرات المعادية للديغولية .

1959 - أعلن تأييده لشبكة Jeanson المساعدة لجهة التحرير
الوطني F.L.N .

1960 - في 23 شباط (فبراير) اوقفت الشرطة الفرنسية أعضاء
الشبكة المذكورة .

- في آب (أغسطس) وقع بيان الـ 121 ، الخاص بـ « حق
اللا خضوع » .

- نشر كتاب « نقد العقل الجدلي Critique de la Raison
Dialectique » الواقع في 758 صفحة . وضعه بين نهاية
1957 وبداية 1960

- سافر الى كوبا (شباط - آذار) وأعرب عن تأييد ثورتها
(عاصفة على السكر)

- وضع مقدمة نيزان « Aden Arabie » .

1961 - محاولة نسف شقة سارتر مرتين .

1962 - وضع مقدمة لكتاب فراتز فانون « معذبو الأرض » حيث
أعلن : « . . . الثقافة الحقيقية هي الثورة ؛ ذلك معناه
أنها تولدُ خارقة » وان « المستعمر يبرأ من العُصايب
الاستعماري وهو يطرد المستوطن بالسلاح » .

1963 - وضع سيرته الفكرية : الكلمات Les Mots

1964 - في 24 تشرين الأول (أكتوبر) ، رفض جائزة نوبل
للآداب : « على الكاتب ان يرفض التحول

مؤسسة . . . وسوف أكون عاجزاً عن قبول جائزة لينين
إذا أراد أحدهم منحي إياها .

1965 - في آذار (مارس) رفض السفر الى الولايات المتحدة
لإلقاء محاضرات .

1966 - في تموز (يوليو) شارك في عضوية « محكمة » برتراند
راسل المعقودة لمحاكمة مجرمي حرب الفيتنام ؛

- في تشرين الأول (أكتوبر) انتقد سارتر عدداً من المثقفين
(فوكو ، ليفي - شتروس ، لاكان ، التوسير وجماعة تل
كل) معتبراً ان ابحاثهم لا تأخذ بالاعتبار الرؤية الماركسية
للتاريخ .

1967 - رفض السفر الى الاتحاد السوفياتي . دافع مراراً عن
ريجيس دوبريه المعتقل في بوليفيا . وضع حيثيات الحكم
الصادر عن « محكمة برتراند راسل » ، وتبادل الرسائل مع
الجنرال ديغول حولها .

- زار مصر واسرائيل وأيد حق اسرائيل في الوجود .

1968 - منذ السادس من أيار (مايو) وقف سارتر الى جانب
الحركة الطلابية .

- في آب (أغسطس) أدان التدخل السوفياتي في براغ
وقال : « النموذج السوفياتي لم يعد صالحاً اليوم ، فقد
خنقته البيروقراطية » .

1969 - في كانون الأول (ديسمبر) أول استجابة لدعوة
تلفزيونية : مقابلة مع أوليفيه تود حول حرب الفيتنام .

1970 - تقديم لكتاب انطونان ليهم : Antonin Leichn:
Socialisme qui venait du froid

- ترأس تحرير جريدة : « قضية الشعب » المتطرفة

1971 - توقيع نداء لصالح اليهود في الاتحاد السوفياتي ، قطيعة
مع فيديل كاسترو

1973 - اصابة سارتر بنصف عمى

- اصدار العدد الأول من «Libération» بأشرافه ، وسرعان
ما تخلص عن ذلك لأسباب صحية .

- رفض الاقتراع لميتران وأعلن ان « اتحاد اليسار مهزلة » .

1975 - نص أساسي بعنوان « صورة ذاتية في سن السبعين » ،
مقابلة مع ميشال كونتا
- اقامة في البرتغال .

- توقف عن الكتابة وصار شبه أعمى .

1976 - صدور العدد العاشر من سلسلة « مواقف »
. Situations

1977 - العمل على دراسة فلسفية لم تنته (السلطة والحرية) .

1979

1980 - فيلم « سارتر بنفسه » (مقابلة مسجلة عام 1972) .

- تظاهر مع المنشقين السوفيات خلال زيارة بريجنيف
لباريس .

- أدان التدخل السوفياتي في أفغانستان .

- أعلن في نوفمبر 1979 (Le Matin) : « ان الأحزاب هي
وقائع يمينية ولا بد لليسار أن يتكون من حركات جماهيرية »

- في آذار (مارس) حوار مع معاونه بني ليفي ، نشرته
النومل اوبسرفاتور في اعدادها الصادرة أيام 10, 17, 24
آذار 1980 .

- توفي يوم 15 نيسان 1980 بعد الساعة التاسعة مساءً ، في
باريس .

المضمون

أولاً : مقدمات :	٥
■ الوجودية مرآة أوروبا المريضة	٥
ثانياً : تهافت الأخلاق والسياسة	٣١
[مناقشة لآخر حوار مع سارتر]	٣١
1 - ماهية الفشل	٣٣
أ) استهلال	٣٣
ب) من اليأس الى الأمل	٣٥
ج) الوجودية زي فلسفي ؟	٤٠
2 - فلسفة القلق والاغتراب	٤٣
3 - الأخلاق والوعي	٥١
■ أ) الأخلاق والسياسة	٥٥
1 - في المبدأ اليساري	٥٦

٥٨	2 - حاجة المثقف الى الالتزام الحزبي
٦٢	3 - الانسانية واسطورة اكتمال الانسان
٦٤	■ ب (الأخوية والراديكالية
٦٦	1 - ما هو التآخي ؟ ما هي المؤاخاة ؟
٦٧	2 - الراديكالية السارترية
٧٠	3 - الشعب والديمقراطية
٧٢	■ ج (نصف البناء الماركسي
٧٤	1 - مقولتا الأسرة والطبقة
٧٦	2 - أخلاقية المستقبل
٧٧	4 - دور العنف في السياسة
٧٩	أ (المصادر الأخلاقية للعنف
٨٢	ب (الثورة والارهاب
٨٣	ج (مفهوم « الحذر اليهودي »
٨٨	د (الأخلاق والثورة
٩١	ختم : أمل في اللا أمل
٩٥	■ حياة جان - بول سارتر



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Public Library

